مرهرك السنة والحيامي ومنزلتهم في الفكرلله لك

نقدم فاطِمَةُ لِمُحَمِّرَكِفِتَ

مراجعة كالاكتفرال كورميخ عمالا الديون مشر الغاسفة - جامعة الايكندية

تقديم المؤرّن المركز ومي المؤركان من الفلغة - جامعة الاستندية

الطبعة الأولى

دارالمعرفة الجامعية . ٤ شارع سوتير مالكندية

Bull 81ax BP 165.5 R54

وعالى المائلة الله

Carrier A

MANE FILLS

PAPI

واللسرفة الهاسية

بستخ اللن الرحمة الرسيس

مَا عَمُونَ

يعلم الله كم كانت سعادتى وغبطتى وسرورى بظهور هذا الكتاب القيم بعد طول غيبة ، وبعد صبر فارغ وشوق لجوج ، فلقد تحققت أعز أمنياتى في ميدان الفكر الاسلامى ، وذلك على الرغم من كثرة الكتب التى أخرجتها للمكتبة العربية والاسلامية سواء ما كان منها في ميدان علم الكلام ، أو التصوف ، أو التراث الاسلامي وحضارته العربية التى تميزت عن غيرها من الحضارات اليونانية والفارسية والهندية وحتى حضارات أوربا الحديثة والمعاصرة . والسبب في ذلك أن النكر الاسلامي أخذ من الحضارات السابقة ما يتفق والتوحيد ، وأخرج لنا تراثا السلاميا عربيا خالصا يتسم بالقيم الأخلاقية والنظريات العلمية ، والأفكار والمصطاحات الفلسفية وشتى فنون العلم والمعرفة .

ورغما عن هذا كله ، فانني كنت أشعر في قرارة نفسي بأن المكتبة العربية في حاجة ماسة إلى فرع آخر من فروع الفكر الاسلامي ، ومذهب من المذاهب الكلامية لا يقل أهمية من غيره من المذاهب الاسلامية ، من حيث أنه مذهب متكامل في المنهج والموضوع والعقيدة التي يحتاجه عالمنا الاسلامي وهو مذهب أهل السنة والجم اعة « الاشاعرة » وهو مذهب وسط بين المذاهب الاسلامية في العقيدة والتوحيد ، وسط بين العقل والإيمان في كل قضايا الفكر الاسلامي و نظر بانه المختلفة التي عالجت الصلة بين الذات والصفات والصفات الإلهية ، وكذلك الافعال الانسانية بين الجر والاختيار والتي

تحدد مفهوم المدالة الإلهية تحديداً متكاملا يؤكد العلاقة بين الله الإنسان ، وغير ذلك من المفاهيم في ميدان نظرية السببية ومفهوم العلية التي تؤكد ارتباط الانسان بانمانه بالله .

وهكذا تحققت أمنيتي بظهور هذا الكتاب ومذهب أهل السنة والجماعة ومنزلته في الفكر الاسلامي ، دراسة في العقيدة والتوحيد» للباحثة الآنسة والحمة أحمد رفعت ، بعد مراجعته وتنقيحه وإخراجه في صورته الانيقة تحقيقا لرغبة صاحبة هذا البحث قبل أن نختارها الله إلى جواره راضية من من من و نفس مطمئنة هائنة بحياتها الأبدية بين الشهداء والصديقين والأبراد أولئك السابقون السابقون المابقون المقربون الذين تنجذب أرواحهم إلى الملا الأعلى اتنعم بما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر .

فأهدى هذا الكتاب إلى روحها الطاهرة وإلى كل من أسهم فى هذا الميدان وبخاصة أستاذى الجليل والمفكر الاسلامى المعاصر الذى تبنى فى كتاباته ومؤلفاته المتعددة فى ميدان الفلسفة وعلم الكلام والمنطق والتصوف مذهب أهل السنة والجماعة « الأشاعرة » باعتبارهم أفضل الفرق الاسلامية الكلامية، وكانت أمنيته أن ينتشر هذا المذهب الوسط بين المسلمين ، أستاذى وأستاذ الا جيال فى شتى جامعات مصر والعالم العربي المرحوم الاستاذ الدكتور / على سامى النشار .

و بالله و حده التوفيق 🕻 - حجم الع تستمال م تم

ا. د. ، محمد جلال شرف ،

أستاذ الفاسفة الاسلامية

شكر وتقدير

است أحسب نفسى مستطيعة شكر استاذى الدكتور / علد عاطف العراق فقد أعطاني من وقته وجهدة الشيء الكثير، وكثيرا ماكنت ألجأ إليه لمعاونتي في حل الصعوبات التي تقابلني في البحث، فكان سيادته يذلل لى كل صعوبة ويسدى إلى العون قدر استطاعته.

ولذلك آمل أن يجد فى بحثى هذا ما يقوم مقام شكرى له ، و آنى لكلى يقين أن هذا البحث سيبقى دليل صدق على توجيهه و ارشاده .

كذلك أتوجه بشكرى إلى كل من أعانى على هذا البحث من القائمين على مكتبة معهد الدراسات الشرقية للا باء الدومينكان، وعلى رأسهم الأب الدكتور / جورج قنوانى وكذلك أستاذى الدكتور عثمان يحيى، فقد أسدوا جميعا إلى كثيراً من النصح والارشاد العلمى القيم، وأمدونى بمالديهم من مصادر ومراجع كان لها عظيم الفائدة فى إتمام هذا البحث، الذى أرجو الله تعالى أن يكون معينا ومفيدا ونافعا للباحثين فى هذا المجال.

والمالة الماري الأنكم وهم عاملات المراك أعاف الهامية بالإسلامية ترجم

وقد العلب الباحثة عنوان بخلها وهوازي



تقـــليم

بقلم الاستاذ الدكتور/ محمل على أبو ريان أستاذ الفلسفة ورئيس قسم الفلسفة مجامعة الاسكندرية ، وعميد كلية الآداب مجامعة بيروت العربية (س) — وأستاذ الفلسفة ومدير مركر التراث القوى والخطوطات مجامعة الاسكندرية (حاليا).

شاءت إرادة الله ، ولا راد لمشيئته تعالى ، أن يظهر هذا البحث في كتاب بعد وفاة صاحبته الباحثة الآنسة / فاطمة أحمد رفعت مجد عبد القادر التي لم تألو جهدا في سبيل إتمامه ولم تدخر وسعا لتنجزه في صورة يرضى عنها الجميع ، فسهرت الليالي ، وقدمت أجمل أيام عمرها – شبابها الغض – قربانا لهذا البحث الذي نقدمه لقراء العربية اليوم ، ولعدله يكون صدقة جارية هذا العمل الجليل من حيث ينتفع به محبو المعرفة ومريدوها من الذين وهبوا حياتهم للسير في درب الحكمة حتى ينهلوا من ينابيعها الصافية فتلهمهم جدة الصواب وطريق الخير والحق و الجمال .

وقد اتخذت البلحثة عنوان بحثها وهو :

« مشكلة الذات والصفات عند الغزالي ومصادرها الأشعرية »

وقد دفعنى إلى كتابة هذا التقديم ، عندما وجدت الأستاذ الفاضل والعالم الجليل الدكتور محمد عاطف العراقي أستاذ الفلسفة الاسلامية وهو غنى عن التعريف تفضله بالإشراف على هذا البحث وقد أجازه للمناقشة ،

ولكن القدر شاء لصاحبته أن تغادر دارالفناء التصبح خالدة فيه بعملها الذى أتمته في هذا البحث ، وليهدأ بالها وتنعم بدار البقاء بجوار الصديقين والصديقات ، هادئة مطمئنة ، وراضية ، مرضية بما قدمته من عمل في عمرها القصير ، وحسبها ما قدمت في شراب العلم ، والمعرفة ، ما يكون شفيعا لها يوم التلاقي ، سائلين المولى عز وجل أن ينزلها منزلة الشهداء ، فهى بحق شهيدته فقد قدمت حياتها قربانا وحبا وتقديرا له .

لقد تناولت الباحثة موضوعها فى ستة فصول ، تضمن كل فصل عدة عناصر منتهية إلى خاتمة تخلص فيها إلى عدة نتائج ارتأتها صائبة ، واعتقدت ذلك طالبة من كل باحث فيما بعد يستكمل ما يراه من نقص فى بحثها لم تكن راغبة فيه ..

يتحدث الفصل الاول عن « الدات الالهية بين الفزالي والمتكلمين » وقد عرضت الباحثة من خلال هذا الفصل اثبات الغزالي قدم البارى و بقاءه ورده على المعتزلة بشيء من التفصيل من حيث اثبات الاشاعرة ثم اثباث الفزالي المتضمن اثباته لقدم البارى و بقائه مقررا ما ثبت قدمه استحال عدمه مفندا دعوى المعتزلة بشيئية المعدوم ، ثم تعرج الباحثة إلى مشكلة التنزيه بين الغزالي و المعتزلة من حيث الجسمية والجهة و الرؤية لتختم هذا الفصل بوحـــدانية الله بين الغزالي والفلاسفة من حيث اثبات الاشاعرة وحدانية المذكذلك اثبات الغزالي لذلك ثم نقده للفلاسفة وموقفه منهم ثم قدمت لنا الباحثة نقد ابن رشد لذليل البانع عند الغزالي والاشاعرة .

أما الفصل الثاني فقد تناول ﴿ صفة القدرة عند العزالي وفي التراث الاشعرى » وفي هذا الفصل رأينا اثبات الاشاعرة لقدرة الله وردهم على العنزلة بينما نجد الغزالى يثبت صفة القدرة لله تعالى عن طريق كونه قادرا وعموم تعلق القدرة الالهية وقوله بمقدور بين قادرين خلافا للمعتزلة تم ابطاله التولد ورده على المعتزلة ». ثم الغزالى يتكلم عن السببية ورده على الفلاسفة وبعد ذلك تتكلم الباحثة عن نقد ابن رشد للغزالى والاشاعرة مع نظرة نقدية .

بينما يعرض الفصل الثالث لموضوع «صفة الحياة» والسمع والبصر عند الغزالي وتأثره بالاشاعرة « ويتضمن هذا الفصل عدة موضوعات منها استدلال الغزالي على كون الباري حيا باثبات علمه وقدرته مع بيان موقف الغزالي من المعتزلة ثم اثباته الحوز الباري سميعا بصيرا من حيث أن الخالق أكمل من المخلوق ثم رد الغزالي على المعتزلة والفلاسفة وقد وضحت الجذور الاشعرية لاثبات الغزالي السمع والبصر والحياة للباري ومسدى متابعته للاتجاه الاشعري، ولم تكتف الباحثة بذلك بل قدمت نقد ابن رشد للغزالي والاشاعرة مع نظرة نقلية.

ويأتى بعد ذلك الفصل الرابع الذي يتحدث عن : « صفة الارادة الالهية والعلم الالهي عند الفزالي وأصولها الاشعرية» ويحتوى هذا الفصل اثبات الفزالي لله تعالى مريدا لأفعاله وامكان صدور حادث من قديم مع رده على الفلاسفة وتوضيحه لعموم تعلق الارادة الالهية خلافا للمعتزلة . . إلخ مع بيان نقد ابن رشد للغزالي والاشاعرة ...

أما الفصل الخامس فهو بعنوان : « صفة الكلام عند الغزالي وفى التراث الماشعرى » ونجد هذا الفصل محتويا على اثبات الغزالي كون البارى متكلما بالكلام النفسى ورده على الفلاسفة والكرامية ، مع اثباته السكلام

النفسى معنى زائد على العلم و الارادة خلافا للفلاسفة ... مع اثبات أن القرآن كلام الله غير مخلوق ورده على المعتزلة مع بيان الموقف الاشعرى كما يرأه أبن تيميه بمنظور نقدى .

أما الفصل السادس الذي اتخذت له الباحثة عنوانا له: « العلاقة بين الذات والصفات عند الغزالي ومدى تأثره بأئمة الاشاعرة » وقد تضمن هذا الفصل عدة موضوعات منها موقف الغزالي من صفات المعاني باعتبارها زائدة على الذات قائمة بها قديمة فضلا على أن صفاته تعالى ليست هي الذات ولا غير الذات ثم تعرج الباحثة إلى العلاقة بين الاسماء وبين الذات والصفات والا عند الغزالي ثم تتابع مدى متابعة الغزالي للمدرسة الاشعرية مع بيان الموقف الاشعرى برؤى نقدية .

ثم يأتى البحث إلى النهاية بخاتمة تعطي فيها الباحثة النتائج التي توصلت إليهـــا .

مما لاشك فيه أن هذا البيحث وهو فى مشكلة الذات والصفات الالهية عند الغزالى ومصادرها الاشعرية يحتل الصدارة فى مجال عصلم الكلام. وكذلك فى الفلسفة الاسلامية. ولما كان هذا الموضوع متشعبا ولا يمكن تناوله من ناحية متكلم واحد وهو أبو حامد الغزالى ومن جهة أخرى بالنسبة لفيلسوف آخر وهو ابن رشد، فقد تحققت بهذه الرؤية المحددة أن تلم بهذا الموضوع من شتى نواحيه من خلال الغزالى وابن رشد.

ومما يحمد للباحثة أنها قد توصلت إلى عدة حقائق هي : -

١ - إن الغزالى كان كلاميا جدليا صوفيا فى أغلب نواحيه و هو
 ية ارق بذلك المنهج الفلسنى جملة وتفصيلا .

ورغم صفته السابقة فقد ذهب فى كثير من الاحيان إلى مهاجمة المناج الكلامى وحمل على علم الكلام وأهله بصورة لا تقل ضراوة عن هجومه على الفلسفة ومن سار فى دربها.

س _ وقد أثبتت الباحثة تأثره بالمدرسة الاشعرية وكذلك بمصادر غير أشعرية.

٤ - كذلك لابد أن نفهم مذهب الغزالي في عمومه غير منفصل عن نوعته الصوفية وأيضا لا يمكن فهمه بفصله عن نرعته الكلامية الاشعرية .

لعل هذه مقدمة يسيرة لا تخل بما جاء فى هذا البحث من جهد ومثابرة دلتا على روح البحث المتأصلة فى الفقيدة الباحثة سائلا الله تعالى أن يثيبها خيرا عما قدمته فى بحثها الذى أشرف على توجيهه نحو الكمال الأستاذ العالم الجليل الدكتور محمد عاطف العراقى _ أستاذ الفلسفة الاسلامية بآداب القاهرة.

هذا وبالله التوفيق ي

دكتور/ محمد على أبو ريان

أستاذ الفلسفة ورئيس قسم الفلسفة بآداب اسكندرية (س) وعميد كلية الآداب بجامعة بيروت العربية (ح) وأستاذ الفلسفة ومدير مركز التراث القومى والمخطوطات بجامعة الاسكندرية حاليا .

يمكن القول بأن البحث في موضوع الصفات الالهية عند المتكامين والفلاسفة بحتل مكانة رئيسية في مجال علم المكلام، وايضا مذاهب فلاسفة الإسلام، إذ لا يخفي عاينا أن المتكلمين والفلاسفة قد خصصوا الكثير من المباحث لدراسة كل الجوانب المتعلقة بالصفات الالهية دراسة دقيقة تحليلية هامة ... ومن هنا وجدت أنه من الضروري دراسة هذا الجال . . . مجال البحت في صفاته تعالى مجال

وإذا لم يكن بالإمكان دراسة موضوع الصفات الالهية عند متكلمى وفلاسفة الإسلام فى نطاق بحث واحد ، فقد كان ضروريا دراسة هــــنا الموضوع عند أحد المتكلمين أو أحد الفلاسفة . وقد وجدت ثراء لا حد له فى بحث الفرالى لموضوع الصفات ، إذ أنه ترك لنا الكثير من المؤلفات التى تعد بالغة الأهمية ، وندلنا دلالة قاطعة على أن هذا المفكر الإسلامي الكبير قد حلل هذا الجانب تحليلا دقيقا .

غير أنى لم أتناول فى بحق هذا معالجة الغزالى لهذا الجانب من مبحث الالهميات بشكل أفق ، سارده ما ذهب إليه فى هذا المجال ، ولكنى قمت فللته بطريقة رأسية ، إذ أنى سلكت فى ذلك مسلك المنهج المقادن ، فعرضت لآراء الغزالى من جهة نسبتها إلى أثمته من مفكرى الاشعرية ، وركزت فى بحثى لهذه المؤثرات الفكرية الاشعريه على اثنين من أثمة المذهب ، وهما لاشعرى مؤسس المذهب وواضع أصوله ، والذى استفاد الفزالى منه المذهب الاشعرى بشكل غير مباشر .

أما عن المصدر الأشعرى الثانى فه و السجوينى إمام الحرمين وأستاذ الغزالى ومنبع تأثره ، والذى نقل إليه بذور المذهب الاشعرى ، والتى غرسها فيه ، وفيمن سبقوه أمامهم أبو الحسن الاشعرى .

فاذا فرغنا من ذلك ، قلنا ، أن الغزالي قد بحث موضوع الصفات الالهية بحثا مستفيضا ، خاصة في كتابه (الإقتصاد في الإعتقاد) والذي جعلناه محورا لبحثنا في هذا الحجال ، هذا بالإضافة إلى مصنفاته الأخرى العديدة الكلامية ، أو الصوفية ، أو حتى المضنونة .

وقد ذهب الغزالي في معرض ذلك إلى ، أن كاستى الشهادة على ايجازها تتضمن اثبات ذاته تعالى ، واثبات صفاته ، واثبات أفعاله ، بالإضافة إلى اثباتها صدق الرسول (عليلية) ، وأن بناء الإيمان يكون على هذه الأركان .

وقد صنف الغزالى موضوع الصفات الإلهية تصنيفا دقيقا فى كتابه (الاقتصاد فى الاعتقاد) ، حين قسم الموضوع إلى قسمين : الأول ، الصفات الاحادية ، وهو يدور حول أصل الصفات وشرح خصوص أحكامها . أما الثانى ، فيدور حول الأحكام العامـــة للصفات . هذا فضلا عن نصنيفه للموضوع فى كتابه (قواعد العقائد) .

وقد ذهب فى مؤلفه هذا إلى أن البحث فى صفاته تعالى مداره على عشرة أصول وهى : العلم بكونه تعالى تادرا مريدا عالما حيا ، سميعا بصيرا، متكلما ، منزها ، عن حلول الحوادث ، وأنه قديم الكلام والعلم والارادة وسائر صفات الذات .

أما عن الأصل الأول ، فيقول الغزالي ، بأنه العلم بأن صانع العالم

قادر ، وأنه تعالى صادق فى قوله (وهو على كل شى، قدير) لأن العالم محكم فى صنعته ، مرتب فى خلقته . وهو يرى أن من رأى ثوبا حسن النسيج والتأليف ثم توهم صدور نسجه عن ميت لا استطاعة له وانسان لاقدرة له ، كان متخلفا عن غريزة العقل .

وقد ذهب الغرالي إلى أن الأصل الثانى هو العلم بأنه تعالى عالم مجميع الموجودات، صادق فى قوله (وهو بكل شىء عليم) ومرشدا إلى صدقه بقوله (ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير) وفى ذلك دلالة على عموم تعلق علمه تعالى بجميع المخلوقات وردا على من قصر علمه من الفلاسفة على الكليات دون الجزئيات، أو على نفسه دون غيره.

وقد ذهب كذلك إلى أن الأصل الثالث هو العلم بكونة تعالى حيا ، فان من ثبت علمه وقدرته ثبت بالضرورة حياته ، ولو تصور قادر عالم فاعل مدبر ، دون أن يكـون حيا ، اجاز بأن يشك فى حياة الناس والحيوانات عند ترددها فى الحركات والسكنات.

وهو يرى أن الأصل الرابع هو العلم بكونة تعالى مريدا لأفعاله ، فلا موجود إلا وهو مستند إلى مشيئته وصادر عن إرادته ، فهو المبدى، المعيد ، والفعال لما يريد , . وكيف لا يكون مريدا وكل فعل صدر منه أمكن أن يصدر منه ضده ، ومالا ضد له أدكن أن يصدر منه ذلك بعينه قبله أو بعده ، والقدرة تناسب الضدين والوقتين مناسبة واحدة ، فلابد من إرادة صادقة للقدرة إلى أحد المقدورين ، وليست هى العلم ، إذ لو أغنى العلم عن الإرادة في تخصيص المعلوم حتى يقال : إنما وجد في الوقت الذي

سبق العلم بوجوده .. كما ذهبت المعترلة إلى ذلك _ اجاز أن يغنى عن القدرة حتى يقال : وجد بغير مقدرة ، لأنه سبق العلم لوجوده فيه .

وقد ذهب الفزالى أيضا فى بحثه فى الصفات أن الأصل الخامس، هو التسايم بأنه تعالى سميع بصير، وكان دليله على ذلك أن السمع والبصر يعد كالا وليس نقصا ، فكيف يكون المخلوق أكمل من الخالق ، وكما عقل كونه فاعلا بلا جارحة ، وعالما بلا قلب ولا دماغ ، فليعقل كونه بصيرا بلاحدقة ، وسميعا بلا أذن ، إذ لا فرق بينها .

و كما بحث الغزالى صفة السمع والبصر ، فقد بحث أيضا صفة الكلام ، فذهب إلى أنه تعالى متكلم الكلام النفسى ، وهو وصف قائم بذاته تعالى ليس بصوت ولا حرف ، ولا شبه كلامه كلام غيره ، كما لايشبه وجوده وجود غيره . وأن القرآن مقروء بالااسنة محتوب في المصاحف ، محفوظ في الصدور ، وأنه مع ذلك قديم قائم بذات الله ، ولا يقبل الانفصال والافتراق بالانيقال إلى القلوب والأوراق ، وأن موسى سمع كلام الله بغير صوت ولا حرف ، كما يرى الأبرار ذاته تعالى في الآخرة من غير جوهر ولا عرض .

وقد ذهب الغزالى فى أصله التاسع إلى أن ارادته تعالى قديمة ، وهى فى القدم تعلقت بأحداث الحوادث فى أوقاتها اللائقة بها على وفق سبق العلم الأزلى ، إذ لو كانت حادثة لصار محلا للحوادث ، ولو حدثت فى غير ذاته لم يكن هو مريدا لها ، فيفتقر حدوثها إلى إرادة أخرى ، وكذلك الأخرى تفتقر إلى أخرى ، ويتسلسل الأمر الى مالا نهاية . ولو جاز أن

تحدث إرادة بغير إرادة ، لجاز أن يحدث العالم بغير إرادة .

وقد ذهب الغزالي أخيراً في محثه للصفات ، أن الأصل العاشر هو أنه تعالى عالم بعلم ، حتى بحياه ، قادر بقدرة ، ومريد بارادة ومتكلم بكارم ، وسميع بسمع ، وبصير ببصر . وله هذه الأوصاف من هذه الصفات القديمــة .

وإذا حللنا مذهب الفزالى فى موضوع الصفات الألهية فانه يظهر لنسا تأثره الواضح بالاشاعرة ، وخصوصا باستاذه الجوينى . ولقد ظهر هدذا التأثر واضحا فى مواضع كثيرة نتلمسها فى هذا الموضوع ، وخصوصا فيا يتعلق بالعلاقة بين الذات والصفات .

إذ نجده قد ذهب إلى أن الصفات المنسوبة لله تعالى ليست هي ذاته ، خالفا بذلك المعترلة والفلاسفة الذين نسبوا لله صفاتا هي عين ذاته . وذلك حين ذهب إلى أننا إذا قلنا : الله ، فقد دل للنابه على الذات مع الصفات . لا على الذات بمجردها إذ أن اسم الله تعالى لا يصدق على دات قد أخلوها عن صفات الإلوهية .

أيضا فان هذه الصفات ليست غير الذات ، وإلا كانت خالقة فاعلة كايف عبد أنه من الجائز أن نقول : الصفة غير الذات التي نقوم بها الصفه ، على المعنى الذي يقال به أن العرض القائم بالجوهر هو غير الجوهر ، وليس بالمعنى الموافق لتعريف الغيرية .

وهكذا يتضبح من مذهب الغزالي السابق واثباته الصفات لله عالى على أساس أنها زائدة على الذات تأثمة بها لا هي هو ولا غيره . و تأثره بالجوبني

و بكثير من مفكرى الاشعرية ، والذين استفادوا مذهبهم في هذا الموضوع من أمامهم الاشعرى .

غير أننا في عرضنا لآراء الاشاعرة في الصفات الالهية ، لن نقف عند آراء ـ الاشعرى والباقلاني و الجويني ، أو آراء غيرهم ممن جاء بعد الغزالي، جلة و تفصيلا خاصة و أننا معنيون في المقام الأول بتلمس الخطوط العامة التي عساها أن تكون قد وجهت فكر الغزالي وحددت مسار مذهبه في هذه الناحية أو تلك .

ولن نجانب الصواب إذ قلنا أن آراء الاشعرى والباقلانى والجوينى كانت عظيمة الأثر فى أبى حامد ، أكثرمن غيرها من الآراء ، وذلك بحكم إنتائه إلى الاشاعرة .

ومن هنا نحرص على بيان مجمل الرأى فيما نحن بسبيله ، قبل أن نشرع فى تناول آرا. الغزالي بالتفصيل .

فكا أثبت الغزالي لله صفاتا قديمة زائدة على ذاته ، فقد ذهب إلى ذلك الاشعرى ، حين اعتبر النظر خادما للشريعة وهذا النظر يؤدى إلى القول : بأن الله أزلى ، ليس مجسم ، وهو قديم باق غير مشابه للحوادث ، يتصف بصفات القدرة والعلم والارادة والسمع والبصر والكلام ، وهذه الصفات قديمة أزلية ، قائمة بذاته تعالى . ولما كان الله أزليا وكانت صفاته أزلية ، فلا يمكن إنفصال فلا يمكن انفصال الصفات عن ذاته أو مغايرتها له ، كما لا يمكن إنفصال بعض الصفات عن بعضها الآخر . فالصفات عنده حقيقية أزلية غير أنها ليست كصفات البشر . ولما كانت تلك الصفات قائمة بالذات فانها ليست الدات ولا هي غيرالذات .

وقد تابع الاشعرى في مذهبه كثيرا من مفكرى الاشاعرة ، ومنهم الباقلاني والجويني والغزالي ، وقد استفاد الأخير مذهبه _ في أوضحنا سالفا _ في الصفات من أستاذه الجويني ، الذي أذاض في بحث قضية الصفات وقسمها قسمين : الصفات النفسية القائمة بالذات بدون عله ، والصفات المعنوية وهي التي تنجم من علة قائمة بالذات ، أما صفاته تعالى النفسية ، فهي أنه موجود باق ليس كمثله شيء ، ليس له إمتداد . وهذه الصفة قد حملته على القول بضرورة التأويل في كل ما من شأنه أن يدل على الجسمانية والمكان في الله تأويلا رمزيا .

أما معرفة صفاته تعانى ، فلا تحصل _ فيها يذهب الجوينى _ إلا بواسطة ما هو معلوم لدينا والعلاقة التى تربط المعلوم بالمجهول ، أى الغائب بالشاهد ، أربعة أنواع هى العلم ، والشرط ، والحقيقة أو الحد ، والدايل العقلى ، وبذلك يبرهن الغزالى على وجود الله بوجود مخلوقاته . وقد حاول حل القضايا المتعلقة بالعقيدة والشريعة مستندا إلى النقل والعقل معا ، وكان تأثيره بذلك على الغزالى واضحا ، حتى إن كثيرا من المفكرين والباحثين قد عدوا الغزالى مفكراً أشعرياً ، غير أن الغزالى كان أكثر اعتدالا فى إستخدامه للعقل ، أو كان أكثر ميلا إلى العقل من مؤسس المذهب .

وهكذا ذهب الغزالى متأسيا بأثمته إلى القول بأن مفهوم الصفات هو مفهوم ثبوتى زائد على الذات ، وأنها قديمة كما أن الذات المتصفة بها قديمة ، وأنها قائمة بالذات ولازمة للذات أزلا وأبدا : لاهى الذات ولاغير الذات . وقد تبعهم على قولهم الماتريدى ، فقال : بأن صفات الله هى هو ولا هى

غيره ، زاعما أن القول بوحدتها يوجب تعطيلها ، وهو نفس ما ذهب إليه الغزالي والإشاعرة .

والواقع أن الفزالي وأساتذته من مفكرى الاشعرية قد درسوا موضوع العلاقة بين الذات والصفات أثناء دراستهم لموضوع التوحيد وردودهم على الفرق المارقة عن الاسلام كالباطنية وبعض فرق الشيعة وطوائف المجسمة والمشبه فضلا عن القائلين بالطبائع وغيرهم ، وقد فعل المعتزلة والفلاسفة نفس الشيء ، إذ درسوا الصفات وعلاقتها بالذات من خلال دراستهم لمبحث الوحدانية .

وقد لجأ الغزالي متابعا أئمته إلى حل الاشكالات التي أثارها خصومه عن طريق القول بأن تلك الصفات الثبوتية وإن كانت قديمة ، فلها تعلقات حادثة ، كما هو الحال في صفة العلم والارادة وغيرها من الصفات .

وتحقيق هذا أنه ومشايخه قد جعلوا الصفات ثلاثة أقسام : --

١ حقيقة محضة كالسواد والبياض والوجود والحياة وهى التي
 يعبر بها عن نفس الذات العلمية .

٧ _ حقيقة ذات أضافة كالعالم والقدرة.

٣ .. إضافية محضة كالمعية والقبلية والصفات السلبية.

فالقسم الأول لا مجوز عندهم بالنسبة إلى ذانه تعالى التغير فيه مطلقا ، والقسم الثالث مجوز مطلقا ، ولكن يجوز في متعلقه .

أما فيها يتصل بموضوع أساء الله الحسني من حيث علاقته بالدات

والصفات والأفعال فقد ذهب الفرالي وائمنه جميعاً فقسموا تلك الأسماء ثلاثة أقسام كتقسيمهم للصفات ، فقسم منها بدل على الذات بمجردها ، كالله والقديم ونحوها ، وهذه يكون فيها المسمى وهو الذات هو الاسم، وقسم آخر بدل على صفة من صفات المعانى كالعالم والقادر والحى ، أو ما بدل عليها مع خصوص كالحبير ونحوه ، وهذه يكون فيها الاسم : لا هو المسمى و لا هو غيره .

أما القسم الثالث من أسمائه تعالى الحسنى ، فهى الأسماء الدالة على أفعاله سبحانه ، وهذه ان اقترنت بخلقه كانت حادثة كفعله ، اذ يجرى عليها حكم صفات الأفعال ، لأنها وجدت بعد أن لم تكن . فهى من هذه الناحية غيره ، لأنها صفات فعله وصفات فعله غيره وان ذكرت بغير إضافة إلى خلقه كانت قديمه كذاته ، فإذا دلت على ذاته كان الاسم فمنها ههو المسمى والاغيره.

ولا يفوتنا في هذا المجال وقبل أن نشرع في عرضنا لموضوع هذا البحث أن نشير إلى نقطة نعدها بالغة الأهمية في تشكيل مذهب الغزالي والمذهب الأشعرى عموما في موضوع الصفات ، وهي قولهم بالقدرة الالهية المطلقة ، والتي نجمد عنها تصورهم الخاص لبعض المشكلات التي عرضت لمذهبهم ونخاصة مشكلة السببية أو العدلاقة بين الأسباب والمسببات ، فذهب الأشاعرة بأسره يتخلص في القول بقدرة الله المطلقة على كل شيء ، هذه القدرة المنزهه عن الخضوع للقوانين والتي لا تحدها قيود ولا تقيدها إعتبارات وأصول ، لذلك فإننا نذهب مدافعين عما ارتأوه في هذا المجال فنقول، إن مذهبهم قد نجا مما أصاب غيره من المذاهب ، لأنهم جعلوا القول

بالقدرة الالهية على كل شي. ، فالمعنى الاسلامي الاول كان هو المقياس الاعلى في تعاليمهم في (1)

قذا كان الغزالي قد ذهب مذهب أئمته فانكر أن تكون العلاقة بين الاسباب ومسبباتها ضرورية ، فان انكاره للعليه ورفضه للحتمية الكونية ، لا يعنى بالضرورة عجز العقل الإنساني عن السيطرة على واقعه سوا، من الناحية النظرية أو العملية ، كما يحلو لبعض الباحثين أن ينسبوا ذلك إليه .

فالفزالي في نظرته المتميزة إلى الكون وفي عدم تفرقته بين عالم ما تحت فلك القمر وما فوقه ، لا يقيم الضرورة على أساس أنها صنو للههية ، أو انها عدم قابلية الشيء لان يكون خلافا لما هو عليه بالفعل ، ولكنه يسلم بها لا كضرورة آلية مرتبطة بالتكوين الداخلي للموجودات ، ولكن على أنها مفروضة على الاشياء من الله ومرهونه بمشيئته المكنة لنظام العالم البديع أن ينثر في أي لحظة.

والغزالي المناهض للفلسفات المادية بمستبقى العليه والتلازم بين وقائع الكون من زاوية كمال الله الذي أبدع الكون على أحسن ما في الامكات، ويعلق ضرورة هذا التلازم من زاوية القدرة الالهية ، وبذلك يستل من قوانين الطبيعة قوتها ليحل محلها مجرد الارتباط .

وكل ما يمكن قزله بيقين عن هذا الار باط عنده و أنه تابع في وعي الدات بلوجود تتابعا بجد سنده وضانه في عماية الله بخلقه ورغبته في إظهار بجده والفز الى بكشف في ذلك عن تصور رحب للكون يضيق بما يراه البعض من تلازم ضروري بين واقعة ما يعتبرها علة وواقعة أخرى بعينها بعتبرها معلولا ، وينتهي إلى نظرة أكثر شمولا وإستيعا با لعناصر الواقع وامكاناته الزاخرة التي لا تحصرها المشاهدة المتمجلة وسراء أكان الكون يسير على منهج محدد ، أم يسير وفق إرتباطات أعم وأوسع ، فانه يسير على منهج محدد ، أم يسير وفق إرتباطات أعم وأوسع ، فانه فيا يرى — في مبدأ أمره ومنتهاه مخلوق الله تنفيذاً لمشيئة مطلقة ، تفلت من كل تصور عقلى .

و إذا كان بعض الباحدين ـ قديماً وحديثاً ـ قد درج على مقارنة الغزالي بهيوم في تحليلاتها المتشاجة تشاجا غـرببا، وفي تعليقها الفاعلية العلل الثواني، وفي إعتبارهما أن العرض لا يستطيع أن يغير في الجوهر ... إلى غير ذلك من وجوه الشبه بينها ، وهي مقارنة إمتدت إلى مقارنة الغزالي بنيقولاس أو في تربكوري

فهيوم العصر الوسيط، قد أنكر العلاقة المنطقية بيزالعلة والمعلول واعتبر الله العلة الوحيدة ، بينما نجد أن بحث الغزالى كان بحثا موجها بغايات دينية أصلا ، فكان يستهدف الدفاع عن قدرة الله المطلقة و تبرير حدوث المعجزات، ولم يكن بحثا قائما بذانه ، ومن حيث هي مشكلة ابستمولوجية أو أنطولوجية وكن _ فياً فعل هيوم .

و لقد قام نقد العليه عند هيوم ، تهاماً كما قام عند أوكام من قبله ، على

أساس التسليم بانفصال حالات الكون في مجموعة تتابعها ، بها في دلك النفس الإنسانية والغزالي يسلم مثلا بجوهرية النفس وإستقلالها وروحانيتها بها يجعله قريبا من التصور الديني .

والفرق بين هيوم ومالبرانس وبين الغزالى واضح حقاً ، فهيوم يفسر السببية بأنها إقتران في الحدوث : نلحظ تمكراراً ويرسخ فينا هذا التكرار بحكم العادة ، دون أن يكون له سبب يقيني يضمن ثباته المزعوم . ومن هنا ينتهى مذهب هيوم إلى الشك وإلى أبطال القول بالمعجزات التي لايقوم التواتر حجة عليها .

أما الغزالي فانه لا يذكر المشاهدات التي تقترن فيها المسببات بأسبابها ، ولكنه يذكر أن يكون النتابع في الحدوث والسبق الزماني دليلا على السببية الجازمة والغزالي يقيم الإيهان بالسببية على ضان إلهي ويرجع بالأسباب كلها إلى فعي الله في الكون وهو يختلف بذلك عن هيوم ، كما يختلف عن مالبرانش وعن أصحاب (مذهب المناسبات ، وذلك حين يقر بفاعلية مالبرانش وعن أصحاب (مذهب المناسبات ، وذلك حين يقر بفاعلية المعقل أو النفس أو الروح في الجسم ، وان كانت هذه الفاعلية لا تعنى الحاق أو الإنشاء ، ولا يجد الغزالي حرجا من العقل ذاته في التسليم بالمعجزات .

والغزالى الذى قد يسلم بمبدأ العلية فى عمومه ، يرفض القول بالعلل الغائبة على رأى المعتزلة ، كما يرفض القول بالصلاح والأصلح – على مذهب المعتزلة مثلا . فيعترف بغائية مفارقة مصدرها الله الذى خلق كلشى، بمقدار . وهذه الغائية لا تلازم الحتمية .. كما هو الشأن فى مذهب العلاسفة، ولكنها غائية ترجع إلى قضاء الله .

وابن رشد إذا كان قد انتقد الغزالي وأئمته فيا ذهبوا إليه في ذلك ، نظراً لشدة إيانه بالعقل الإنساني ووجدوده الصورية ، فانه يستبقى فكرة الضرورة في الوقت الذي يستبقى فيه القول بالغائية الملازمة لطبائع الموجودات، بل ويعتبرها عنصراً أساسيا من عناصر العلية .

ولا يظهر لنا جمعه هذا بين الضرورة المحتومة والغانية أمرا منطقيا أو معقولا إذ المنطق والمعقول هو أن تكون الغائلة مناقضة للضرورة ، وما نظن أن الغائية الملازمة لطبائع الكون ، إلا بقايا من التفكير الذي يزخر بتأليه عناصر الكون .

و بوسعنا رغم ذلك كله القول بأن الهوه الشاسعة بين الغزالى وابن رشد كنفكر عقلانى ، هى أضيق مما يظن بكثير ، اذ أنها كانا يعتقدان فى أمور كثيرة مشتركه ، وكانا ينتميان إلى ثقافة واحدة هما فى الحقيقة من أعظم رجالاتها .

و لئن كانت غاية النفس النييلة قد تمثلت عند الفلاسفة المتأخرين في الإسلام كالفارابي وابن سينا ، في معرفة نظام الكون وفي تأمل الأفكار السادرة عن اله هو عقل ، والتي تحمل في ذانها سر كل جمال فان الغاية القصوى عند الغزالي كانت تعنى الاتصال باله هو اراده ، وهو خالق ومتمم لكل كال خلق .

 لم تكن حقيقة مجردة ، واكربها كانت حبا ونقوى .

وبرغم الشواهد العديدة التي تغري على المقارئة بين جوانب من فلسفة الغزالي وجزانب من فلسفة كانط، فانه يكاد يكون أقرب إلى روح فلسفة أفلوطين ويرجسون، متى لزمت المقارنة بين الغزالي وبين غيره. وأن كنا نرى أنه كان أجدر بالمحثين أن يقارنوا مذهب الغزالي أو فلسفته ان صح التعبير وإعتبرناه فيلسوفا، بمصادرها الحميسة في (الرؤية) الصافية للتحررة من التقليد والأفكار المسبقة للقيم الباليه، والتي تسطع بها معانى القرآن والحديث.

وعليه نقول في ختام مقالتنا نلك أن الغزالي في معالجته لمشكلة العليه _ في فلسفة الدين، لم يكن واقفا عند حدود النظرة الجزئية السطحية ، بل كان متجاوزا الظواهر والأشكال ، نافذا إلي أعاق الوجود ، وهو في هذا متفق كل الانفاق مع طبيعة الدين وطبيعة العلم وطبيعة الفلسفة ١٠٠ وذلك إيهانا منه بأن من نظر بعين الوجود الحق ، ولم يشق عليه فهم شئونه وإعتباراته ، والعليه شأن من شئون الوجود في مستوى معين من وإعتباراته ، والعليه شأن من مستوى وبأكثر من معنى . وفي كل مستوى معين من بعينه يتجدد معناها في ضوء الفهم الشامل لحقيقه الوجود الذي هو أثر من آثار من

ونحن نقع في خلط وتناقض ظاهرين ، لو نظرنا إلى الغزالي في معالجته لهذه المشكلة أو تلك من مشاكل الآلهيات نظرة جزئية يغيب معها إدراك

⁽١) يحيي هو يدى : مقدمة في الفلسفة العامة _ ص . ٣٠ _ ٣٠ .

موقفه العام الكلى . يقول الغزالى : «كل ما في الوجود من الخالق والمخلوق له إعتبارات ومشاهدات كثيرة مختلفة له براي

على أن مقتضيات ونتائج هذه النظرة التي نرتضيها في دراسة شيء ، ومحاولة تلمس الاتساق في فكرة من خلال دراسة تطورية لمراحل الإنتاج الفكرى شيء آخرة.

وبالنظر إلى مؤلفات الغزالى فى مجموعها ، وبدراسة محاولة (بويج) و الله المدروي (٢٠ التصنيف وتأريخ مؤلفات الغرالي ، والتي نقلها عنهم د. بدوى (٢٠ التصنيف وتأريخ القول إلى حد كبير ، أنه ليس هناك فى الحقيقة تعارض أو تناقض فى فكر الغزالى - على نحو ما توهم بعض الباحثين ، قدما و محدثين ، واكنه فكر مهاسك داخل إطار منهجى واحد ، نجد فيه إمتدادا و تنوعا بحدده إختلاف النظر إلى الحقيقة الواحدة بمستوياتها المتعددة، دون ثنائية أو ازدواج منهجى أو مذهبى .

وقد جاءت دراستنا هذه فى فصول ستة ، مسبوقة بمدخل تمهيدى ، منتهية نجائمة تلخص النتائج العامة للبحث . فني المدخل التمهيدى بيان الاعتبارات المنهجية العامة ، ثم وضع لمشكلة الصفات الالهية فى الموضوعات الكلامية عموماً ومناقشة عناصرها .

ع. إلى المن الالفدرة الأهدة عرائي عمد هي وغيرها عراق الأشاهرة

HALLING K NEW !

⁽١) الغزالي : احياء علوم الدين ـ ج ؛

⁽²⁾ Maurice Bouyges et Michel Allard: Essai de Chronologie de Oeuvres de Al-Ghazali, P. 7-84.

⁽٣) عبد الرحمن بدري : مؤلفات الغزالي _ ص ٤ _ ٢٣٨

وقد تناولت فى الفصل الأول بحث الغزالى لموضوع الذات الالهية ، وقد كان لزاما على أن أدرس فى هذا المجال إثبات الغزالى بالطـــريقة الأشعرية لصفات البارى النفسية ، كالقدم والبقا، والوحدانية وغيرها، وتعرضت فى ذلك لردوده وأثبته على فرق المخالفين.

أيضا بحثت في هذا الفصل مذهب الغزالي من جهة تأثره بأئمته من مفكرى الاشعرية وخصوصا الأشعرى والجويني في موضوع تنزيه البارى سبحانه عن الجسمية والجهة ، وموقفه وائمته من طوائف المجسمة والمشبهة ، كا عرضت لإثبانه رؤية البارى في الآخرة تأسيا بأسانذنه ، وردودهم جميعا على النافين لرؤية الله من معتزلة وفلاسفة . ثم أشدت في نهاية الفصل إلى ما وجهه ابن رشد من نقد إلى الغزالي وأئمته ، كنموذج لما ارتآه الفلاسفة في هذا المجال .

أما الفصل الثانى ، فقد حلات فيه بحث الغزالي وإثبانه لصفة الفسدرة الالهية وإثبانه لعموم تعلقها أسسوة بأساندته ، كاعرضت فيه بايجاز لما ارتآه الفزالي متابعا الأشاعرة فيا بتصل بمشكلة السببية باعتبارها من المشكلات التي تفرعت على القول بعموم تعلق القددرة ، وأيضاً أشرت بايجاز إلى ما ذهب إليه وأثمته بصدد مشكلة الحير والشر باعتبارها داخلة في إطار البحث في القدرة الإلهية ، والتي نجمت هي وغيرها عنقول الأشاعرة بالجزء الذي لا يتجزأ.

كما أوردت في معرض ذلك ردود الغزالي الجدلية الأشعرية على مخالفيه من المعزلة وابطاله لما قالوه في هدا المجال، كقولهم بالتولد والطفرة وغيرها، أسوة بها جرى عليه أئمته . ولم يفتنى أن أشير فى ذلك إلى نقد ابن رشد والزاماله التى ألزمها الغزالى وأئمته بناءًا على ما ذهبوا إليه فى هذا الموضوع وبخلصة فيا يتصل بمشكلة السببية .

وفى القصل الثاث قمت فبحثت كيفية إثبات الغيزالي لصفات السمع والبصر والحياة للبارى ، من جهة نسبة هذه الآراء إلى أثمته ، كما تعرضت لبحث النقد الذي وجهه ابن رشد إلى العزالي ومشايخه في هذا المجال .

والفصل الرابع خصصته لدراسة صفة الارادة الالهية والعلم الالهمى عند الغزالي وكشفت عن مدى التأثر الأشعرى الذي لحق الغزالي من جراء متابعته لأئمته ، وما انفرد به دونهم من آراء .

كما تناولت فيه بالبحث المشاكل التي تفرعت عن القدول بعموم تعلق الارادة الالهمية كالقول بالكسب ، فعرضت للكسب الأشعرى بافاضة ، وكنت قد قدمت له في معرض بحثى للفصل الحاص بالقدرة الالهمية . وقد رددت ذلك إلى قول الأشاعرة بالجزء الذي لا يتجزأ ، والذي كان لقولهم به عميق الأثر في مختلف نواحى بحثهم في الالهميات .

وقد قارنت ذلك كله بها ذهب إليه الفلاسفة ومن بينهم أبن رشد، والذي عرضت لنقده للغزالي وكشفت عن مذهبه ، تهاما كاما استعرضت ردود الغزالي على أقرائه من الفلاسفة فيا يتصل بها ذهبوا إليه بصدد العلم الالحمى: من قصدهم لعلم البارى على الكليات دون الجزئيات ، أو على نفسه دون غيره ، أو ما ذهبوا إليه في مجال الارادة — الالحمية من القول بقدم

العالم أو المادة الأولى. ولم يفتنى فى ذلك أن أعرض لما ارتبآه المعتزلة فى هذا الحجال.

أما الفصل الخامس فبحثت فيه مذهب الغزالى الأشعرى في إثباته الكلام النفسى ، وموقفه من القول السلنى بأن القرآن غير مخلوق . وقد أشرت في معرض ذلك إلى ردود الغرالي تأسيا بأثمته على المخالفين من المعتزلة والذلاسفة.

أما الفصل السادس فقد جعلته بمثابة النمهيد لما توصلت إليه من نتائج في هذا البحث ، فربطت فيه بين الفصل الأول و بقية فصول البحث ، فكان مجموع ذلك هو ما ارتآه الغزالي متأثر الملذهب الأشعري فيها يسمى بقضية العلاقة بين الذات والصفات .

أيضاً فقد بحثت في هذا المجال و بأسلوب تفصيلي ما ذهب إليه الفلاسفة والمعتزلة وباقى فرق المخالفين كالكرامية والحشوية، بما يلقى الضوء على حقيقه ما وجههه الغزالي متأثر المجوثرات أشعرية كلامية ، إلى مذاهبهم من نقد .

وكذلك قمت بتحليل مذهب الغزالي في ربطه لموضوع أسماء الله الحسنى بمشكلة الذات والصفات الالهيه ، وأشرت في ذلك إلى مدى تأثره بما ارتآ وأثمته من الأشاعرة في هــــذا المجال وبخاصة مؤسس المذهب وإمامه الأشعرى ، والذي استفاد منه الغزالي مذهبه بطريقة غير مباشرة بواسطة أستاذه الجويني .

وقد عقدت في نهاية الفصل ومن خلال نقد ابن رشيد وابن تيميه لمذهب الفزالي وأساتذته في هذا المجال ، مقارنة بين ما ارتبآه الظاهريون

والفلاسفة ، و بين ما ذهب إليه الأشاعرة في هذا المجال .

وأخيراً أرجو الله أن أكون قد وفقت في تغطيتي لهــــذا الجانب من المذهب الغزالي الأشعرى ، وأن أسد ببحثي هذا فراغا كبيراً في مكتبة الدراسات الإسلامية ... إذ أننا إذا كنا نجد بعض الدراسات عن مشكلة الصفات الالهية عند واحد أو أكثر من رجال الأشاعرة كما نجد بعض الدراسات المتفرقة عن موضوع الصفات الالهيـــة عند الغزالي ، إلا أننا لا نجد بحوثا متكاملة تركز على بيان مدى تأثر الغزالي كواحد من مفكرى الإسلام بالتراث الأشعرى ..

tid part offers the fill the by

والم عرافية مهم وأثرال الأمار الأعار

- Internal

41/400

TOTAL SERVICE IN

الفصللآ*ولُ* الذات الالهيه بين الغزالى والمتكلمين

ويتضمن هذا الفصل العناصر الآتية :

أولا : إثبات الغز الى قدم البارى و بقائه ررده على المعتزلة . ثانيا : مشكلة التنزيه بين الغز الى والمعتزلة :

١ _ الجسمية .

٧ _ الجوه .

٣ ـ الرؤية .

ثالثاً وحدانية الله بين الغزالي والفلاسنة .

رابعا نظرة نقدية : مدى متابعة الغزالي الاتجاه الأشعري .

المسالاول

المات الالم بن العزل والتكلين

ويتغيمن هذا الفصل العناصر الآنية :

أولا : إنمان القرال تدم المادى و خاله ورده على المعدّلة .

ثانيا: مشكلة النزيه بين الفزالى وللمنزلة:

المحسما المسمية

1- ley.

7-K&\$.

ثالثًا و حداية الله بن الفزال والفلاسنة .

دايما فقل و نقدية . مدى متابعة الغزال الانجاء الأخبرى .

أولاً : إثبات الغزالي قدم الباري و بقائه ورده على المعتزلة و

- (أ) إثبات الأشاعرة .
- (ب) إثبات قدم الباري و بقائه و يتضمن :
- ١ إثباته قدم الباري .
 - ٢ إثباته بقاءه تعالى ويشمل ذلك :
- الم المرابعة عدمه استحال عدمه .
- (ب) رده على المعترلة القائبي بشيئية المعدام م

بياد ما المنافع على أول المنافع على المنافع على المنافع المنافع المنافع المنافع المنافع المنافع المنافع المناف (أ) إنبات الإشاعرة :

كما أثبت الغزالي وغيره من الاشاعرة صفة الموجود له تعالى واستدلوا على وجوده بأدلة متعددة ، كدليل العناية ودليل الحدوث عند المتقدمين منهم كالاشعرى والباقلاني ، أيضا إستدل المتأخرون من الاشاعرة على وجوده تعالى باضافة أدلة أخرى إلى الدليلين السابقين ، كدليل الممكن والواجب ، بداية من الجويني .

أيضا أثبت الاشاعرة له تعالى القيام صفة نفسية وذهبوا بالإضافة إلى ذلك إثبات مخالفته للحوادث وحلول الحوادث به .

نقول كما أثبت الاشاعرة جميعا ماسبق، فقد أثبتوا له تعالى أيضا صفتى القدم والبقاء (1 وأدرجها معظمهم وخصوصا الغزالي ضمن بحثهم في

- PAI + allows Pakinia - as, 15 - Illand King to try the

⁽١) مجدر الإشارة في هذا الصدد إلى معنى كل من الفـدم والبقـاء، المعتبارها من الصفات النفسية الواجبة له تعالى والتي أثبتها له الاشاعرة . =

الذات ، باعتبار أن القــــدم والبقاء يعدان من صفانه تعالى الوجودية أو النفسية .

أيضا يرتبط إثبات القدم والبقاء له تعالى بالإستدلال على وجوده سبحانه إذ نرى الغزالي يذهب متابعا في ذلك غيره من الاشاعرة ، إلى مهاجمته الفلاسفة القائلين بقدم العام، على اعتبار أنهم بقولهم هذا إنما يشركون معه

أما البقا. فعناه عند طوائف المتكلمين ومنهم الاشاعرة عدم أخروية وجوده تالي ومعاه أيضا الكائن لا محدوث .

وأما الحدوث فهو اصطلاح الاشاعرة والمتكلمين كون الشيء مسبوقا العدم فيطلقونه علي مالوجوده أول رهر مسبوق بالعدم . أما الفلاسفة فيطلقونه لمعنين . حدوث بالمعنى الذاتى ، وهو افتقار الشيء في وجوده إلو الغير وإن كان غير مسبوق بعدم ، كالعالم وحدوث زمانى ، وهو كون الشيء مسبوقا بالعسدم زمانا . (الاشعرى مقالات الاسلاميين - ج١ - الشيء مسبوقا بالعسدم زمانا . (الاشعرى مقالات الاسلاميين - ج١ - ص ٥٥) وأيضا (الآمدي : المبين في شرح ألفاظ الحكاء والمتكلمين - ص ١٨٨) ، وأيضا (الغزالي معيار العلم - ص ١٨٨) ، وأيضا (الغزالي معيار العلم - ص ١٨٨) ، وأيضا (المعجم الفلسني في شرح أساء الله الحسني - ص ١٥٩) ، وأيضا (المعجم الفلسني - مجمع اللغة العربية - القاهرة الحسني - ص ١٥٩) ، وأيضا (المعجم الفلسني - مجمع اللغة العربية - القاهرة الحسني - ص ١٥٩) ، وأيضا (المعجم الفلسني - مجمع اللغة العربية - القاهرة الحسني - ص ١٥٩) ، وأيضا (المعجم الفلسني - مجمع اللغة العربية - القاهرة الحسني - ص ١٥٩) ، وأيضا (المعجم الفلسني - مجمع اللغة العربية - القاهرة الحسني - ص ١٥٠) ، وأيضا (المعجم الفلسني - محمد اللغة العربية - اللغ

⁼ وأيضا الإشارة إلى معنى الحدوث إذ هو الضد للقـــدم ، حيث نفاه الاشاعرة عن الرارى كما نفوا أيضا كل ما يؤدى إلى معناه ظلقدم له تعالى معناه ، عدم أولية وجوده ، فوجوده لا أول له ، وهذا المعنى للقدم نجده عند الاشاعرة وغيرهم من المتكلمين ، وهم أيضا يطلقوته على ما لا عله لوجوده . أما الفلاسفة فيطلقون القدم بنفس المعنى السابق ، أى على ما لا أول لوجوده ، وإن كان مفتقراً إلى عله كالعالم .

تعالى آخر فى صفة القدم ، وهي أخص صفاته ، ومن ثم ذهب إلى إلزامهم نعنى الصانع بناء على مذهبهم (١)

أيضا ربط الجوينى بين إثبات البقاء له تعالى ، وبين الاستدلال على وجوده ، متخذاً الدليل على إستحالة العدم عليه تعالى ، أصلا من الأصول التي بنى عليها الاستدلال على وجوده . (٢)

فاذا ذهبنا متتبعين المذهب الأشعري في هذا الموضوع ، وجدنا أولا : الأشعرى يثبت له تعالى صفة القدم ، اذ يرى أنه لما كان الحادث - وهو العالم بما فيه من جواهر وأعراض وأجسام - يستحيل أن يكون قديما (٣) ، نظرا لتغيره (٤) و تبدل الصفات عليه كذلك القديم يستحيل أن يكون حادثا (٥) ، نظرا لأنه لا يجوز انتقاله و تبدله و الا كان محدثا (١) .

١) الغزالي : تهافت الفلاسفة _ تحقيق د. سليان دنيا _ الطبعة السادسة_
 دار المعارف _ القاهرة سنة ١٩٨٣ ـ. ص ١٣٦ وما بعدها .

٢) الجويني : الارشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد .. ص ٢١ ،
 وأيضا : الشامل للجويني .. طبعة اسكندرية .. ص ٢٦٥ .

٣) الاشعرى: استحسان الخوض في علم الكلام ـ ص ٩٢

الاشعرى: استحسان الخوض في علم الكلام - ص ٩٢

٢) الاشعرى: اللمع - ص ٧

ولما كان العالم حادثا ، والبارى هو المحدث له ، كان البارى تعالى قديما . لانه لوكان محدثا ، لاحتاج إلي محدث ، ويتسلسل الامر إلى ما لا نهاية له ، مما يؤدى إلى إثبات حوادث لا أول لها ، وهو محال . فوجب بذلك أن يكون البارى قديما لم يزل . (١)

ويرجح البعض أن يكون الدليل السابق للاشعرى والذي قدمه لإثبات القدم له تعالى ، قد استفاده الاشعرى من الشافعي (٢). اذ يراه متطابقا تماما مع الدليل الذي قدمه الشافعي لإثبات صفة القــــدم للبارى في كتابه (الفقه الاكبر). (٢)

وينقل الجويني عن الاشعرى تعريفه للقديم بأنه (كل موجود إستمر وجوده و تقادم زمنا متطاولا ، فانه يسمى قديما في إطلاق اللسان ، قال تعالى (حتى عاد كالعرجون القديم) (٤) ، (٥) . كما ينقل الجويني تعريفا آخرا

۱) البغدادی أصول الدین ــ ص ۷۱ ، و أیضا : الارشاد للجوینی ــ
 س ۳۱ .

۲) جلال موسى: نشأة الاشعرية وتطورها .. ص ۲۱۷ ـ ۲۱۸ ـ ۲۱۸ ـ
 ۳) الشافعى: الفقه الاكبر .. ص ۷. والكتاب من الكتب المشكوك فى صحة نسبتها للشافعى . وقد ذهب إلى ذلك التهانوى وتابعه على رأيه د. النشار فى كتابه (نشأة الفكر الفلسنى فى الإسلام) ج ٧ ـ ص ٢٤٦ .

٤) سورة يس : آية ٢٩

ه) الجويني : الشامل — طبعة اسكندرية — ص ٢٥١ — ٢٥١ ،
 وأيضا : الارشاد للجويني — ص ٣٠ .

للاشعرى إذ يرى أن القديم « هو المتقدم في الوجود على شريطة المبالغة ، وليس يتخصص بالذى أول لوجوده ، بل يطلق عليه ، ويطلق أيضا على المتقدم المتقادم من الحوادث » (١)

ويذهب الاشعرى في معرض إثباته قدم البارى ، إلى أنه تعالى قديم لنفسه ، لا لمعنى زائد ، كما أن المحدث محدث لا بأحداث ومن ثم فهو لا يوجب شيئا زائدا على الذات ، اذ أنه من صفاته تعالى إلى السببية (١٠) ويستدل الاشعرى على ذلك بأنه لو كان قديها بقدم زائد على ذانه للزم التسلسل ، وأيضا فانه لو احتاج إلى الذات للزم الدور ، والالكات الذات محتاجا اليه ، وهو كان مستغنيا عن الدات ، فكان هو الواجب دون الذات وهو محال . (١) نبطل بذلك إحتياح الذات إليه وأن انفق تحققها معا ، وهو لذلك يعد اعتباريا . (١)

هذا عن صفة القدم له تعالى ، أثبتها الاشعرى لله كصفة من صفات النفس ، مبرهنا على ثبوتها بأدلة نقلية وعقلية لل كشأنه ودأبه في بقية نواحى مذهبه ، والذي لم يخرج في أية ناحية من نواحيه عن ذلك مطلقا ،

11 January, Kengo bolls , J. G. Kash V. Sopring

١) الجويني: الشامل - ص ٢٥٢ . ٢٥٠ ه

٢) الإبجى: المواقف في علم الكلام ص ٢٩٧ ، أيضا أصول الدين للبغدادي ص ٩٠ ، أيضا: الاشعرى لحمودة غرابة ص ٩٥ ، أيضا مقالات الاسلاميين للاشعرى ج ٢ ص ٢٩٦ ، ج ١ ص ٢٥٠ .

٣) الإنجى : المواقف ـ ص ٢٩٦ ـ ٢٩٧

٤) المصدر السابق برص ٢٩٧ م

أما بحصوص صفة البقاء ، فقد أثبتها الأشعرى للبارى صفة زائدة على الوجود (۱) ، اذ البارى بلق ببقاء ، وليس باقيا لنفسه . ودليل الاشعرى على ذلك « أن وجود الذات متجقق دونه كما في أول الحدوث » . وقد خالف الاشعرى في ذلك جميع الاشاعرة المتأخرين عليه ، وال كانوا متفقين معه فيما يتعلق بصفة القدم _ كما سيأتى بيانه باذن الله .

وفد كان على الاشعرى وهو يثبت البقاء له نعالي، أن ينني عنه جواز العدم، اذ ينقل لنا الجويني مذهبه في ذلك ، حيث يرى الاشعرى أن الواجب هو كل ثابت لا مقتض له . ولما كان القديم سبحانه ثابتا ، و وجوده لا مقتض له ، فهو بذلك واجب الوجود . اذ لو كان خاص الوجود ، لا فتقر إلى مخصص ، كما أن وجود الوجوب لا يتخصص بوقت دون وقت و إذا أثبت للقديم تعالى وجوب الوجود . (٢)

فاذا إعترض على الاشعرى فى دلك ، بأن الاعدام ثابت من غير مقتض، فان الاشعرى يجيب بأن الذى وجد أزليا وكان جائز العدم فى كل وقت ،

۱) ابن عساكر: تبيين كذب المفترى فيا نسب إلى الإمام الاشعري - نشرة القدسى - تعليق زاهد الكوثرى - مطبعة التوفيق - دمشق سنة ١٣٤٧ - ص ١١١

٢) الجويني : الشامل - طبعة اسكندرية - ص ١٩٦ - ١٩٧)

فانه يشترط لاعدامه فى وقت مخصوص أربعة ، فاما الإعدام لمقتضى ، واما لبطلان شرط من شروط الوجود كانقطاع البقاء وهو قديم ، واما لقصد قاصد ، واما لطرو، ضد . فلما كانت الشروط السابقة جميعا فى حقه تعالى محاله (۱) ، بطل عليه تعالى العدم (۲) .

أيضا يرى الاشعرى أنه لو جاز عدم القدم له سبحانه بعد وجوده ، لوجب أن تكون ذاته ثما يصح عليها العدم تارة . والوجود أخرى . ولو كانت كذلك ، لكانت محدثة كسائر الذوات المحدثات (٣) . ولما كانت ذاته تعالى قديمه ، كان من المحال عليها العدم ، اذ العدم لا يرى الا على المحدثات _ كما سبق بيانه « لان ما لا نهاية له لاحدث له » . (١)

فاذا إنتقلنا إلى الباقلانى وجدناه يذهب نفس مذهب الاشعرى فيثبت أنه تعالى قديم (°)، ودليله على ثبوت صفة القدم للبارى هو نفس دليل الاشعرى، أنه تعالى لو لم يكن قديا، لكان محدثا . ولو كان محدثا لاحتاج إلى محدث ولتسلسل الامر إلى ما لانهاية له . ولما كان ذلك محالا ، صح وثبت أنه تعالى قديم ليس بمحدث . يقول الباقلانى ردا على الدهرية في قولهم بأن الحوادث لا أول لها : « ولا إجوز أن يكون فاعل

١) المصدر السابق: ص ١٩٥ - ١٩٦

٧) المصدر السابق: ص ١٩٧

٣) الباقلاني : التمييد ـ طبعة بيروت ـ ص ٣٠

٤) الاشعرى : إستحسان الخوض في علم الكلام ــ ص ٩٢

ه) الياقلاني : رسالة الحرة – ص ١٦ _ - - - - -

المحدثا الاحتاج إلى محدث ، لأن غيره من الحوادث إنما احتاج إلى محدث من محدثا الاحتاج إلى محدث ، لأن غيره من الحوادث إنما احتاج إلى محدث من حيث كان محدثا . وكذلك القول في محدثه في وجوب حاجته إلى محدث آخر . وذلك محال ، لأنه كان بستحيل وجود شيء من الحوادث ، إذا كان وجوده مشروطا بوجود ما الا غاية له من الحوادث شيئا قبل شيء: (١١) و و و و البعض إلى أن هذا البرهار قد استمده الباقلاني من فلاسفة الإسلام . (٢)

و يعرف الباقلاني القديم بأنه المتقدم في الوجود على غيره ، و يرى أنه قد يكون قديما لم يزل ، وقد يكون مستفتح الوجود . أيضا يرى أن المتقدم في وجوده على ما حدث بعده إما أن يكون متقدما إلى غاية ، وهو المحدث المؤقت الموجود ، وإماأن يكون متقدما إلى غيرغاية ، وهوالله تعالى وصفات ذاته . والسبب في ذلك من وجهة نظره هو أنه « لو كان متقدما إلى غايه يوقت بها فيقال أنه قبل العالم بعام أو مائة ألف عام ، لأفاد توقيت وجوده أنه معدوم قبل ذلك الوقت ، والله يتعالى عن ذلك » (٢)

ويذهب الباقلاني متابعا في ذلك شيخه الأشعرى إلى اعتبار صفة القدم له تعالى من الصفات النفسية ، اذ هو قديم لنفسه لا لمعنى زائد.

۱) الباقلانی : التمهید ـ طبعة بیروت ـ ص ۲۵ ، وأیضا رسالة الحرة
 للباقلانی ـ ص ۲۹

۲) عبد الرحمن بدوى : مذاهب الإسلاميين - ج ۱ - ص ٤٠٤
 ۳ الباقلانى : التمييد - ص ٢٦

وبرها له على ذلك ، هو نفس برهان الأشعرى ، ومن ثم فقدمه تعالى اعتبارى لا ذاتى ، (أأ لأنه من صفات السلوب وهي لا توجب أمرا زائدا على الذات .

وفي الوقت الذي وافق فيه الباقلاني شيخه الأشعرى فيما يتعلق بصفة القدم ، نجده يخالفه بخصوص صفه البقاء ، اذ نفاها الباقلاني وذهب إلى أنها ليست صفة حقيقية ، بل هي استمرار الوجود (٢). بينما أثبت الأشعرى البقاء صفة زائدة على الذات. يقول الباقلاني : « وبجب أن يعلم أن الله سبحانه بلق . ومعنى ذلك أنه دائم الوجود ، والدليل عليه قوله تعالى (ويبق وجه ربك) (٢) يعنى ذات ربك . وأيضا قوله تعالى (كل شيء هالك إلا وجهه) (٤) يعنى ذاته . ولأنه قد ثبت قدمه ، وماثبت قدمه استحال عدمه » (٥)

وعلى ذلك يكون الباقلانى مخالفا للاشعرى فى كون البقاء زائدا على الذات ، اذ يرى أنه تعالى باق لنفسه لا لمعنى ، ومن ثم فبقاؤه تعالى هو نفس الوجود وذلك لوجهين : أحدها : أنه لو كان باقيا ببقاء لكان

١) الابجى : المواقف ــ ص ٢٩٧

۲) الكوثرى : الانصاف للباقــلانى ــ ص ١٦ ــ هامش ، وأيضا :
 المواقف اللامجي ــ ص ٢٩٦ وأيضا : رسالة الحرة للباقلانى ــ ص ٣٣

٣) سورة الرحمن: آية ٧٧

٤) سورة القصص : آية ٨٨

ه) الباقلاني : رسالة الحرة .. ص ٣٣ المالية الحالمات

بقاؤه زائدا ، ولو كان زائدا لاحتاج البقاء إلى بقاه ويتسلسل الأمر . وبالتالى وجب أن يكون بقاؤه تعالى لنفسه . والثانى : أن كونه تعالى باقيا ببقاه يوجب أمرا من اثنين : فأما أن يحتاج إلى الذات ومن ثم يلزم الدور ، وأما أن تحتاج الذات إليه ويكون هومستغنيا عن الذات ، فبكون هو الواجب دون الذات . لذلك وجب نفسه إذ الذات يمنع إحتياجها إلى البقا. وإن إتفق تحققها معا (۱) .

والنص السابق ذكره الايجى فى « مواقفه » نقلا عن الباقلانى فى كون والجوينى والرازى ثما يثبت كون النص معبرا عن مذهب الباقلانى فى كون البقاء من صفات النفس ، أيضا ينقل البغدادى عن الباقلانى نفس المذهب ، إذ يقول معبرا عن رأى الباقلانى : « ومنع من كون البقاء معنى زائدا على ذات بالباقى شاهدا وغائبا ، وزعم أن فناء الجسم ليس من أجل قطع البقاء عنه ، ولكن من جهة قطع الاكوان عنه » (٢) .

فاذا أضفنا الى رأى الباقلانى السابق فى (رسالة الحرة) ما نقله عن الايجى والبغدادى ، فان ذلك يكون قاطعا فى صحة نسبة هذا المذهب الى الباقلانى . الا أن د . جلال موسى يذهب مذهبا آخر ، اذ يذكر للباقلانى رأيا آخرا أورده الباقلانى فى (التمهيد) يذهب فيه الباقلانى الى كون البقاء صفة ذاتية لانفسية ، ومعنى ذلك أنه تعالى باق ببقاء اذ يقول

١ – الإيجي : المواقف – ص ٢٩٧ – ٢٩٧ .

۲ _ البغدادى : أصول الدين _ ص ۹۲ .

الباقلانى: « الدليل على ان البقاء من صفاته الذاتية ، أنه لم يزل باقيا ، اذ كان كائنا من غير حدوث ، والباقى لا يكرون باقيا الابقاء . ودليل ذلك استحالة بقاء الشيء في حال حدوثه . فلو بقى لنفسه لكان باقيا في حال حدوثه ، وذلك محال باتفاق ، فصح أنه باق ببقاء ، اذ كان قديما يستحيل ان تكون ذاته بقاء أو في معنى الصفات (١٠ . وهكذا يثبت الباقلاني في ان تكون ذاته بقاء أو في معنى الصفات (١٠ . وهكذا يثبت الباقلاني في (١٠ التمهيد) كون البقاء زائدا على الذات ، في الوقت الذي يعنيه في (الانصاف).

ويؤكد د. موسى كون نص النمهيد الاصح ، وبذلك يكون الباقلانى متفقا مع الاشعرى فيما يختص بصفة البقاء غير مخالف له ، ويذهب الى أن البغدادى قد يكون نقل هذا النص خطأ عن الباقلانى . ويتفق مع د. موسى فيما ذهب اليه الاب مكارثى (٢) ، مؤكدا معه كون البقاء عند الباقلانى صفة ذاتية ، وليس هو الوجود المستمر ، وليس أيضا صفة زائدة ، كا ذهب الى ذلك البياضى . (١)

(ويذهب د. موسى الى أن مما يؤكد صحة ما ارتآه ، أن الصفات عند الباقلانى زائدة على الذات ، والبقاء صفة لذاته ، ولذلك فانه تعالى باق ببقاء ،

۱) الباقلانی : التمهید _ تحقیق الاب مكارثی الیسوعی _ طبعة بیروت
 المحتبة الشرقیة _ بیروت سنة ۱۹۵۷ _ ص ۲۱۳

۲) الاب یسوعی: مقدمیه التمهید للباقلانی - ص ۱۸

۱) البياضى : اشارات المرام من عبارات الامام - نشرة يوسف عبد
 الرازق - طبعة القاهرة سنة ١٣٦٨ - ص ٥٣

و بقاؤه قديم و نخالف لبقاء المحدثين . وكونه لم يزل باقيا ، دليل على قدم البقاه ، و انه من صفات الذات ، (¹)

ونحن نرجح أن يكون د. موسى قد أخطأ فيها ذهب اليه ، اذ النص الدى أوردناه للباقلاني في (رسالة الحره) وما ذكره عنه الكوثرى ، وأيضا ما نقله عنه البغدادى والايجى من النصوص المقطوع بصحتها . ولذلك نقول بأن النص الذى اعتمد عليه د. موسى (للتمهيد) – والذى نشره الاب يسوعى ، وزعم أنه النص الكامل للتمهيد وأن النص الذى نشره د. خضيرى وأبوريده يعد ناقصا – قد يكون فى بعض جوانبه ليس للباقلاني وهو الاصح في رأينا

وينفى الباقلانى العدم عنه نعالى ، اذيرى ان القديم لا يجوز عليه العدم ، لا لانه لوعدم ، صح وجوده بعد عدمه على سبيل الحدوث . ولكن الوجود قد صح له من قبل ، فلوحدث لكان محدثا لنفسه قديما لنفسه ، وهو محال (١) . أيضا يرى الباقلانى أنه اذا عدم القديم سبحانه ، لصح وجوده تاره ، وعدمه أخرى ، ولم يكن بالوجود أولى من العدم شأن المحدثات . (١)

ويذهب الباقلاني في ذلك الى أن الباري تعالى ، لم يحدث العام لجلب نفع أو دفع مضره « لان ذلك لا يجـــوز الا على من جازت عليه الآلام

۲۹) الباقلانی : التمهید ـ طبعة بیروت ـ ص ۲۹ ـ ۳۰
 ۳۰ ـ المصدر السابق : ص ۳۰

واللذات و ميل الطبع والنفور ، و كل ذلك دايل على حدث من يوصف به وحاجته اليه ، و هو منتف عن القديم سبحانه و تعالى (۱) » و القديم ليس بذى حاجة ، ولا يجروز قياسه على افعالنا ، فالعبد يفعل الفعل لغرض ، والبارى يفعله لا لغرض (۱) . أيضا فالبارى لا يفعل لعله لان ذلك لا يخلو: أما أن تكون العله قديمة ، أو محدثه . فان كانت قديمة ، وجب قدم العالم لقدم علته ، و لا يكون بين العله القديمة و بين وجود العالم الا مقدار زمان الابجاد ، و ذلك يوجب حدوث القديم ، لان مالم يكن قبل المحدث الا بزمان عدود ، وجب حدوثه (۲) « لان فائدة توقيت وجود الشيء هو أنه كان معدوما قبل تلك الحال . فلما لم يجز حدوث القديم ، لم يجز أن يحون العالم عددًا لعلم قديمة » . (١)

فاذا كانت العله محدثه _ على قول الباقلانى _ فالامر لا يخلو : أما أن يحدثها محدثها لعله أولا لعله ، فاذا كانت محدثه لعله ، تسلسل الامر الى مالا نهاية « وذلك بحيل وجود العالم جمله لتملقه بما يستحيل فعله وخروجه الى الوجود » (1) . وأن كانت العله حادثه لالعله ، يرى الباقلاني أنه بجوز في هذه الحالة حدوث سائر الحوادث عنه لا لعله . وهو المراد (1) . ويرى

١ ـ المصدر السابق: نفس الصفحة

٣ - المصدر السابق: ص ١١

٣ _ الباقلاني : التمهيد . ص ٣١ - ٣٠ ع معادا تعد -

ع ـ المصدر السابق: ص ٣٧ _ يالله

ه ـ المصدر السابق : نفس الصفحة : المحدر السابق : نفس الصفحة :

٧- المصدر السابق: ص ٢٧ - ٣٠٠ ما العام السابق

الباقلاني في ذلك أنه لا يجوز التعلل بما يشاهد في الحادث من الفعل لعـــله ، لان قياس الشاهد على الغائب خطأ في هذه الحالة (١) ، اذ أن قاعدة قياس الغائب على الشاهد لا تصدق الاعلى مجرى الحوادث بجميع أنواعها ، ولا تنظبق على بعض الامور المتعلقة بالذات الالهية « لان حـكم الذات الالهية لا يتفق مع حكم غيرها الا فيا يتعلق باحكام الماهيات » . (١)

وينتهى الباقلانى فى مذهبه فى هذا الموضوع الى أنه اذا صح حميع ماتقدم ثبت « أنه الأول قبل جميع المحدثات , الباقى بعد فنا. المخلوقات ، على ما أخبر به تعالى (هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شى، عليم) (") » (") وذلك يثبت كونه تعالى « قديم باق ليس كمثله شى، وهو السميع البصير) (°) (") » .

من استعراضنا السابق لمذهب الباقلانى فى صفى القدم والبقاء واثباتها للبارى جل شأنه ، يتبين لنا كيف كان الباقلانى يكاد يكون متابعا تهاما لشيخه الاشعرى فى مذهبه فى هـذا الموضوع ، لولا مخالفة الباقلانى

١ _ المصدر السابق: ص ٣٣

٢ ـ الخضيرى وأبوريده : مقدمة التمهيد للباقلاني ـ طبعة القاهرة سنة ١٣٩٧ هـ ـ ص ٢٣

٣ ــ سورة الحديد: آية ٣

٤ - الباقلاني . رسالة الحره - ص ٢٠ - ٢١

٥ ـ سورة الشورى : آية ١١

٦ - الباقلاني: رسالة الحره - ص ١٦

له بخصوص صفة البقاء . أذ أثبت الاشعرى .. كما تقدم .. البقاء معنى زائدا الذات (٢) ، برهنا عليه . بينما نفى الباقلانى البقاء ، وذهب الى انه امتداد الوجود ، اذ أن معنى الباقى هو الكائن لا بحدوث ، والقديم لم يزل باقيا ، لأنه لم يزل كائنا لا بحدوث ، والمحدث في حال كونه بالحدوث ليس بباق ، وفى الوقت الثانى هو باق ، لانه كائن فى الوقت الثانى لا بحدوث . (١)

فاذا ماغادرنا الباقلاني ، متتبعين المذهب الأشعرى في هذا الصدد وغيره من الاشاعرة ، وجدنا البغدادي يتبني تهاما مذهب الأشعرى فيها يتعلق باثبات قدم البارى ، (°) وفي كونه قديما لنفسه لا لمعنى زائد على ذاته تعالى ، كما ينقل الينا ذلك الابجى في مواقفه (٦) .

وكما تبنى البغدادى مذهب الأشعرى فيما يتعلق بصفة القدم ، تبنى مذهبه فيما يتعلق بصفة البقاء ، اذ يثبت البغدادى أنه تعالى باق ببقاء ، ومن ثم ذهب إلى إعتبار البقاء ، صفة ذاتية لا صفة نفسية . يقول البغدادى : « قال قدماء أصحابنا أن بقاءه صفة أزلية قائمة به ، ولأجلها صح وصفه

سـ الأشعرى: مقالات الأسلاميين .. ج ٢ .. ص ٥٥، وأيضا: الفصل في الملل والنحل والأهواء لابن حزم .. ج ٥ .. ص ٢٦ .. ٢٧، وأيضا: أصول الدين للبغدادي .. ص ٩٠ .

٤ _ الأشعرى / مقالات الاسلاميين .. ص ٥٥ .. ٥٦

البغدادى ، الفرق بين الفرق .. ص ٢٠٠ ، وأيضا : أصول الدين
 للبغدادي ص ٧٧

۲۹۷ عنی : المواقف ــ ص ۲۹۷ ــ و أيضا : أصول الدين للبغدادی ــ
 ۳۷۲ من ۲۹۷

بأنه باق ، غير القاضي فانه أثبته باقيا ، لذائه ، فأنه منع من كون البقاء معنى أكثر من وجود الشيء ، (1) . ويقول أيضاً في موضع آخر : « والكلام في إثبات علمه وقدرته وسائر صفاته » . (1)

children on the William Control ()

وكا ننى الاشعرى من قبل العدم عنه تعالى ، فقد نفاه أيضا البغدادى ، مادام متبنيا لمذهب الأشعرى ، لأن ما ثبت قدمه استحال عدمه . (ث) وهو يستدل على استحالة العدم عليه تعالى بنفس دليل الأشعرى ، إذ لو فرضنا جواز العدم عليه تعالى ، لم يخل ذلك من ثلاث وجوه : فاما العدم لإستحالة البقاء ، كما نشاهد ذلك في الحركة إذا أنها تقدم بعد حدوثها نظر الإستحالة بقائها لأنها من الأعراض وهو يرى كغيره من الأشاعرة أن الأعراض لا تبقى ، لإستحالة قيام البقاء بها (أن) . نظراً لحدوثها .

و الوجه الثانى في رأى البغدادى هو أن يعدم البارى سبحانه لقطـــع أحداث البقاء فيه ، كما هو حال الأجسام ، ومذهب البغدادى فى ذلك نفس مذهب الأشاعرة والذين مخالفون فيه المعتزلة ، إذ يرى الأشاعرة أن الأجسام تعدم إذا لم يخلق فيها البقاء ، بينما يرى المعتزلة أن ذلك يكون نتيجة

۱) البغدادي : أصول الدين ـ ص ٩٠ -١٠٩ - ١٠٩

٢) المصدر السابق: ص ١٠٠٩

٣) المصدر السابق: ص ٨١.

٤) المصدر السابق: ص ١٠٩ - ١٥ ، وأيضا: مقالات الإسلاميين للاشعرى ج ٢ - ص ٤٦.

لطرؤ ضد ، فالبياض يعدم لطرو. السواد وهكذا (١) . والبغدادي بحيل عدم القديم على هذا الوجه ، لأنه ليمن محلا للحوادث (١) .

والبغدادى محيل أيضا عدم القديم لطروء ضد عليه _ وهو مذهب _ المعتزلة في ذلك المعتزلة - والبغدادى وغيره من الأشاعرة ببطلون مذهب المعتزلة في ذلك » لأنه ليس عدم الشي بضد يطرأ عليه ، أولي من عدم ذلك في محله بضده الطاري عليه » (٢) فالعرض لا يعدم لضده ، وإنما يعدم في الثاني من حال حدوثه ، وهو الوجود . وذلك لإستحالة بقاء صفة الوجود بالنسبة المحدثات . ويرى البغدادي أيضا أن ضد العرض إنما يطرأ عقيبه وليس معه ، لأن المحل لا محلو من العرض وضده (١) . وهذا ردكاف من البغدادي على المعتزلة .

قاذا إنتقلنا إلى الاسفراليني نجده مرددا لنفس مذهب الاشعرى في إثباته قدم البارى ، فحالق الحلق قديم « لأنه لو كان محدثا لافتقر إلى محدث، وكان حكم الثانى والثالث وما انتهى إليه كذلك ، وكان كل خاق يفتقر إلى خالق آخر لا إلى نهاية » (°) فاذا جوزنا ذلك ، إستحال وجرود

ر _ القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخسة _ تحقيق د. عبد الكريم عبّان _ الطبعه الأولى _ مكتبة وهبة _ القاهرة سنة ١٩٦٥ - ص ١٠٨ -

٧ _ البغدادي : أصول الدين _ ص ٨١ _ ٥٠ =

٣ _ المصدر السابق: ص ٨١.

ع : تفس الصفحة : « « - 2

ه _ الإسفراييني : التبصير في الدين - ص ١٣٦ .

المخلوق والحالق جميعاً. ويرى الإسفراييني أن السبب في كون ذلك مستحيلاً ، إنما يرجع إلى إستحالة حوادث لا أول لها « لأن ما شرط وجوده بوجود ما لا نهاية له من الإعداد قبله ، لم يتقرر وجوده ، لإستحالة الفراغ عما لا نهاية له لتنتهى النوبة إلى ما بعد » (').

و كما إستدل الإسفر ايبنى على ثبوت قدم البارى تعالى بالدليل العقلى ، فقد إستند فى ذلك أيضا لأدلة سمعية من القرآن الكريم فى قوله تعالى (هو الا ولا والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شىء عليم (٢) ، إذ تدل هذه الا يه على أنه تعالى كان قبل المحدثات . إستدل الإسفر ايبنى أيضا على ثبوت القدم بقوله تعالى (الله لا إله إلا هو الحى القيوم) (٢) والقيوم معناه المبالغة فى القيام ، وهو الثبات والوجود ، ومن ثم يستدل الباقلانى بهذا المعنى على إنصافه بالوجود فى جميع الاحوال ، وعلى إستحالة إتصافه تعالى بالعدم ، ويرى الإسفر اليبنى أن ذلك هو مضمون القدم (١) .

يستدل الإسفر اييني أيضا على إثبات قدمه تعالى أدلة نقلية أخرى ، كقوله تعالى ﴿ تبارك الذي نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيرا ﴾ (°)، إذا البركة هي الثبات و تبارك مبالغة في المعنى ، وهو يرى أن ذلك يوجب

١ ـ المصدر السابق : نفس الصفحة .

٧ _ سورة الحديد: آية ٣.

٣ ـ سورة البقرة : آيه ٢٥٥ .

٤ ـ الإسفر اليني : التبصير في الدين ـ ص ١٣٧ ·

ه ـ سورة الفرقان : آبة ١ .

له الوجود فى جميع الاحوال ، فيما لم يزل ، ولا يزال . أيضا إستدل الإسفراييني على إثبات قدم الباري بما ورد فى صحيح الاخبار ، كقوله على الله ولم يكن معه شيء » إذ ذلك يوجب له الكون فى جميع الاحوال (١).

أيضا أثبت الإسفراييني صفة البقاء له تعالى بناءا على إثباته قدمه ، لأن القديم لا يكون إلا باقيا ، مستدلا على ثبوت البقا، بدلا له بأسمائه الحسنى ، كالبديع والباقى و أيضا القيوم « إذا القيوم مبالغة من القيام ، وذلك يتضمن كونه باقيا » (٢) و و يرى في ذلك أنه تعالى باق بيقا ، ولذلك فهو متفق مع الأشعرى في إعتبار البقا، من الصفات الزائدة على الذات ، مخالفا بذلك لغيره من الاشاعرة كالباقلاني والذي نفي البقا ، عنه ، تعالى و اعتبره إمتداد للوجود . إذ يرى أن صفة البقا ، لا تثبت للباقى إلا ببقا ، زائد « ومالا بقاء له لا يكون باقيا عال » (٣) ، إذ أن البقاء بلا بقاء يشير زائد « ومالا بقاء له لا يكون باقيا عال » (٣) ، إذ أن البقاء بلا بقاء يشير وجوده ، في حين أن المحدث لا يجوز كونه قديما محال هو جود في أول وجوده ، في حين أن المحدث لا يجوز كونه قديما محال (١٠٠٠ ودليل ذلك قوله تعالى ﴿ و ببقى رجه ربك ذو الجلال والإكرام ﴾ (٥) اذ مدلوله أن ذاته باقية .

Perce Pull of our ray Willer of hood of the

١ ـ الإسفراييني: التبصير في الدين ـ ص ١٣٧.

٧ - المصدر السابق: ص ١٤٧٠ . ومن المصدر السابق

٣ ـ ٧ . تفس الصفحة .

٤ - » » نفس الصفحة .

[•] ـ سورة الرحمن : آية ٧٧ .

و بعد أن أثبت الإسفراييني البقاء للبارى ، كان عليه أن ينفي عنه العدم ، فان العدم لا يجوز عليه تعالى ولا على شيء من صفاته ، والدليل على ذلك ثبوت القدم له سبحانه ، وما ثبت قدمه إستحال عدمه ، كما يدل على ذلك أيضا قوله تعالى في قصة ابراهيم ﴿ لا أحب الآفلين ﴾ (١) حيث يرى الإسفراييني ان ابراهيم « عليه السلام » قد إستدل بالأفول وهو المغيب على الحدوث (٢).

أيضا إستدل الإسفرايني على إستحالة العدم عليه تعالى بابراز معدى الخلق ، إذ « الخالق لشيء ثابت موجود لايجوز وصفه بالعدم ، لأن الخالق لا يكون خالقا إلا بأن يكون قادرا ، ولا يكون قادرا إلا والقدرة قائمة به ، والمعدوم لا يقبل هذه الصفات (٢) » وهو يدلل على دلك باستخدام لفظي: القيوم و تبارك ، إذ يوجبان له تعالى القيام والثبات في جميع الأحوال دون التغير والعدم (١).

أيضا ينفى الإسفرايينى عنه تعالى العدم ، وذلك باثبات تغريمه عن أن يكون عرضا مصطنعا مذهب الأشاعرة فى عدم بقاء الأعراض – لأن العرض مما يستحيل بقاؤه ، نظرا لحدوثه وعدم قيامـــه بنفسه ، والحالق لا يكون إلا باقيا وقائما بنفسه . ودليل الإسفرايينى على إستحالة بقـا،

١ - سورة الأنعام : آية ٧٥ .

٣ _ الإسفراييني : اليبصير في الدين _ ص ١٤٨

س _ المصدر السابق: ص ١٣٧ .

الأعراض ومفارقتها له تعالى فى ذلك بقوله تعالى ﴿ تريدون عرض الدنيا ﴾ (1) بأنه سبحانه أطلق العرض على شىء يقل وجوده أو لا يعد باقيا فى العادة (٢). أيضا يحيل الإسفر ابينى عليه تعالى أن يكون موصوفا بالحاجة ، إذ أن ذلك « يلزمه أن يحرج من وصف الحاجة إلى وصف الإستغناء ، وذلك متضمن ابطلان صفة وحدوث صفة » (١) ودليله على ذلك قواله تعالى ﴿ والله الغنى وأنتم الفقراء ﴾ (١) .

أما الجويني فقد كان في ذلك متابعا لغيره من الأشاءرة ، إذ أعتبر القدم من الصفات النفسية اللازمة للذات . فالصفات النفسية عند الجويني هي « كل صفة إثبات لنفس ، لازمة ما بقيت النفس ، غدير معللة العلل قائمـة بالموصوف » (°) بمعني أنها الصفات التي تقوم بالذات وتلازمها دون مفارقة لها . وهو يرى أن الصفات النفسية الواجبة له تعالي هي: الوجود ، والقدم ، والقيام بالنفس ، ومخالفته للجوادث ، ووحدانيته . وهو يعتبر صفة القدم كصفة الوجود ، والى تعد من الصفات النفسية القائمة بالذات لا لمعنى زائد على الذات (١) . « والوجه المرضى أن لا يعد الوجود من الصفات ، فان

of and the latter of the second

١ - سورة الأنفال : آية ١٧ .

٧ _ الإسفراييني : التبصير في الدين — ص ١٤١ .

٣ _ المصدر السابق: ص ١٣٨.

ع ــ سورة محمد : آمة ٣٨ .

ه _ الجويني: الإرشاد _ ص ٣٠.

٦ _ الإيجى : المواقت في علم الكلام _ ص ٢٩٧ .

الوجود نفس الذات ، و ليس بمثابه التحير للجو هر : فان التحيز صفة زائدة على ذات الجو هر » (').

وهو يرى أنه تعالى أزلى الوجود ، قديم الذات ، لا مفتتح لوجوده ، ولا مبدى النبوته ، والدليل على ذلك — فيما يرى — يستند إلا أصول منها : إفتقار الحادث إلى المحدث ، وإستحالة ثبوت حوادث لا أول لها · فالعالم يفتقر في حدوثه إلى محدث ، ولو كان محدث العالم حادثا ، لافتقر إلى محدث آخر و بتسلسل القول في ذلك إلى مالا نهاية له ، مما يفضى إلى إثبات حوادث ، لا أول لها وهو محال (٢) . أيضا فان القديم على وزن فعيل ، وهو من أبنية المبالغة ، وذلك يقتضى المبالغة في التقدم ، فيثت بذلك أنه لا أول لوجوده (٢) · وهذا الدليل لا يختلف عن أدلة من سبقوه من الإشاعرة في هذا الصدة .

كما يقدم لنا الجويني دليلا آخرا على ثبوت قدم البارى مستندا إلى فكرة وجوب الوجود له تعالى ، وقد سبق أن قدم الباقلاني من قبل دليلا مشابها . يقول الجويني وقد ثبت إستحالة افتقار محدث العالم إلى محدث ، من حيث يفضى ذلك إلى التسلسل وكل وجود مثبت غير مفتقر إلى مقتضى،

١ _ الجويني : الإرشاد _ ص ٣١ .

۲ - الجوینی: الشامل فی أصول الدین - الطبعة اسكندریة ص ۲۱۷ - ۲۱۸ ، وأیضا: لمح الأدلة للجوینی - تحقیق د. فوقیة حسین ص ۲۸ ، وأیضا: الإرشاد للجوینی - ص ۱۳۰۰.

٣ _ المصدر السابق: ص ٢٥٥ .

فهو واجب، إذ لولا رجو به لما كان يجب الوجود إلا بمخصص، فاذا ثبت وجوب الوجود ، فليس تحققه في وقت أرلي منه في وقت آخر ، وفي تقدير وقت، فيلزم لذلك القطع بوجوب الوجود ونغي الأولية ﴾ (١) وهو يرى أن وجوب الوجود للقديم سبحانه ، ليس صفة ذاتية ، بل إن معناه إنتفاء جو از العدم عنه تعالى (٢) .

أما عن صفة البقاء ، فقد ذهب في إثباتها الجويني ، نفس مذهب الباقلاني والبغدادي ، مخالفا بذلك الأشعري ، إذ تفاها الجويني باعتبارها صفة تفسية وذهب إلى أن البقاء هو إستمرار الوجود يقول الجويني : « ذهب العلماء من أممتنا _ يقصد بذلك الأشعرى _ إلى أن البقاء صفة للباقي زائدة على وجوده ، بمثابة العلم في حق العالم . والذي ترتضية أن البقاء يرجع إلى نفس الوجود المستمر من غير مزيد » (أ) .

ودليل الجويني على نفس صفة البقاء ، باعتبارها صفة من الصفات النفسية ، بأ ننا لو وصفناه تعالى بالبقاء ، للزم من ذلك وصف سائر الصفات الأزلية بكرنها باقية ثم تثبت لها بقاء ، ثما يفضى إلى القول بقيام المعنى بالمعنى ، وهو محال (٤) . أيضا فاننا ﴿ لُوقدر نَا بِقَاءًا قديها ، للزمنا أن نصفه بيقاء ، ثم يتسلسل القول » (٥٠ . 12 la 5, 11/2/1

١ _ الجويني : الشامل ـ ص ١٦٨ . مداما متن بداكم

٧ _ المصدر السابق: ص ١٨٥.

Was - STALL BUALT ٣ _ الجويني : الإرشاد _ ص ١٣٩ .

ع _ المصدر السابق: نفس الصفحة .

⁷⁻ Terson (Yulle- -) - 17

فاذا إعترض المعتزلة على الجوينى فى إثباته البقاء من صفات النفس، من ناحية كونه بدليل على بقاء الأعراض، فإن الجوينى بجيب على ذلك بأن الأعراض يستحيل بقاؤها - وهو مذهب الاشاعرة جميعا - لأنها لو بقيت، لاستحال عدمها، لأن ما ثبت قدمه إستحال عدمة، والأعراض حادثة فيستحيل بقاؤها. وهو يرى أن الأعراض لا تعدم بطروء ضدها - كا يذهب إلى ذلك المعتزلة، إذ يرون أن معظم الأعراض باقية، وما يعدم من الباقيات، فإنما يعدم بطروء ضد عليه. أما الجواهر فإنها تعدم بأن يخلق الله فناء لا فى محل يضاء الجواهر، وهو فى نفسه عرض قائم بنفسه (۱).

إلا أن الجويني يرى أن الجواهر لا تعدم بالطريقة التي قال بها المعتزلة ، ولكنها تعدم بأن لا يخلق الله فيها الاعراض ، أى تعدم بطريقة قطـــع الأكوان عنها (٢).

وكما استدل الجويني على ثبوت القدم له تعالى مستندا إلى فكرة الوجوب له سبحانه ، فقد أثبت له البقاء إستنادا إلى نفس الدليل ، إذ أنه تعالى باق ، وما وجب قدمه إستحال عدمه . فان القديم هو الذي قضى العقل بوجوب وجوده (٣) . إذ لوكان وجوده جائزا ، لوجب الحكم بحدوثه . وعليه فكل

۱ _ الجوينى: الإالشاد ... ص ۱ ، وأيضا مقالات الإسلاميين للاشعرى .. ج ۲ ... ص ۵۰ ، وأيضا شـــرح الاصول الخمسة للقاضى عبد الجبار .. تحقيق د. عبد الكريم ، عثمان ... الطبعة الأولى مكتبة وهبة ... القاهرة سنة ۱۹۹۵ ، ص ۱۰۸ ... ۱۰۹ .

٢ - الجويني: الشامل: ص ١٩٥.

٣ ــ الجويني: الإرشاد ــ ص ١٤٠ .

ما يدل على قدم البارى ، و استحالة عدمه ، ووجوب وجوده ، فانه دال على كونه تعالى باقيا (۱) .

من الإستعراض السابق لمذهب الجويني في إثبات صفتي القدم والبقاء له تعالى ، يتبين لنا موافقته التامة للاشاعرة في هذا الصدد ، وإن كان كغيره من الاشاعرة ، قد خالف الاشعرى فيها يتعلق بصفة البقاء ، إذ أثبتها الاشعرى معنى زائدا على ذاته تعالى ، ونفاها الجويني . فذهب إلى أنه تعالى باق لنفسه ، لا ببقاء . وقد جرى على مذهب الجويني تقريبا جميع الاشاعرة المتأخرين عليه .

and the second section of the second section is a second

and the political to accomplished the secretary

Shall middle and the house had been believed to

in the same of the

mile of the many to a March and the party of the

1- 12/16 - 11 - 11/11 - 2- /V

ر ــ الكراق : أجياد عاوم الله ي - - - حقيدة أعال السنة ــ حي 101 . وأرسط: الرسالة النسبية القوالية عن الأنام الإلمان الأرامين القرام المرام المرام المرام المرام المرام المرام الم

١ – الجويني : العقيدة النظامية – ص ٣٣ ، وأيضا : لمح الأدله ...
 ص ٨٥ .

(ب) إثبات الغز الى قدم البارى و بقامه -

at Washington by

أولا: إثباته قدم البارى

كما أثبت الأشاعرة جميعا ، بداية من الأشعرى ، متقدمين ومتأخرين قدمه تعالى و بقاءه ، فقد أثبت ذلك الغزالى ، اذ أثبت قدمه و بقائه بنفس طريقة إثبات سابقيه من الأشاعرة .

فالبارى قديم لا أول له ، أزلي لا بداية له ، فهو الأول والآخـــو والظاهر والباطن وهو بكل شى، عليم ، فهو أول كل شى، وقبل كل ميت وحى (۱) . ودليل الغزالي على ثبوت قدمه تعالى ، اننا لو فرضنا سبحانه حادثا وليس قديما ، لا افتقر إلى حدث ، وافتقر إلى محدث ، ويتسلسل ذلك إلى ما إلى غير نهاية ، وهو محال ، اذ يرى الغزالي أن «مالتسلسل لم يتحصل أو ينتهى إلى محدث قديم هو الأول » (۱) ، واما أن ينتهى إلى قديم لا محاله يقف عنده (۱) ، وهـــذا معروف بالضرورة فيا يرى

١ - الغزالى : احياء علوم الدين - ج١ - عقيدة أهل السنة - ص١٥٤٠
 و أيضا : الرسالة القدسية للغزالي ، ص ٩٧ ، و أيضا : الأربعين فى أصول الدين للغزالى ص ٧

٧ - الغزالى : الرسالة القدسية - ص ٧٩

٣ ــ المصدر السابق: نفس الصفحة ، وأيضا: الاقتصاد في الاعتقاد.
 ٣٨ .

الغـــزالى . (۱) العالمان يعاسب

ويثبت الغزالي — كما أثبت سابقوه من الأشاعرة — أنه تعالى قديم لنفسه لا بقدم زائد على ذانه ، اذ أن اثبات ذلك يفضى إلى القول بقدم القدم ، ودليله على ذلك ، اننا لو أثبتنا القدم لمعنى زائد على الذات ، للزم أن يكون هذا المعنى قديما أيضا بقدم زائد ، ثما يفضى إلى التسلسل إلى غير نهاية . (١)

ويعرف الغزالي القديم بأنه الموجود الذي وجوده غير مسبوق بعدم « فليس تحت لفظ القديم ، الا إثبات موجود . ونفي عدم سابق » (*) وقد برهن على ثبوت صفة القدم له تعالى بالاستناد إلى مدلول أسمائه الحسني مثل الاول والآخر . ولكن إذا كان القديم هو الاول ، وهو الذي « يكون أولا بالإضافة إلى شيء » بمعنى أن قدمه يكون بالنسبة الى ما بعده من الموجودات . والآخر انما يكون « بالإضافة الى شيء » (*) بسعني أن قدمه يكون بالنسبة الى ما بعده من الموجودات ، والآخر انها يكون « بالإضافة الى شيء » (*) بسعني « بالإضافة الى شيء » (*) فكيف يمكننا تفسير هذا التضارب ، اذ لا يتصور « بالإضافة الى شيء » (*) فكيف يمكننا تفسير هذا التضارب ، اذ لا يتصور

months to the day

١ _ الغز الى : الإقتصاد في الاعتقاد _ ص ٣٨

۲ – المصدر السابق : ص ۳۹ و أيضا : المقصد الاسن للفزالي حص ۲۹۰
 و أيضا : المواقف للابجى – ص ۲۹۷

٤ - الغزالي : المقصد الاسنى - ص ١٤٦ -

٧ ــ المصدر السابق : نفس الصفحة

أن يكون الشيء الواحد من وجه واحد ، بالإضافة إلى شي. واحد ، أولا وآخراً جميعاً . (')

يجيب الغزالى على ذلك بأنه تعالى هو الاولى بالنسبة لترتيب الموجودات. وانها كان أولا بالنسبة لها ، لانها انها استفادت الوجود منه ، ولم يستمد تعالى وجوده من غيره ، إذ أن وجوده بذاته . أماكونه تعالى الآخر ، فان ذلك يكون بالنسبة للسلوك ، اذ أنه تعالى هو آخر ما ترتقي اليه درجات العارفين . فكل معرفة تحصل قبل معرفته ، فهى مؤديه إلى معرفته (٢) ، ومن هنا كان تعالى « آخرا بالإضافة إلى السلوك ، أولا بالإضافة الى الوجود ، فمنه المبدأ أولا ، واليه المرجع والمصير آخرا » (٢) .

أيضا يستخدم الفزالى مدلول (البديع) من أسمائه تعالى الحسنى، للدلالة على ثبوت القدم له تعالى ، اذ يرى أن البديع هو «الذى لا عهد بمثله (ن) وهذا ان لم يكن بمثله عهد ، لا فى ذاته ولا فى صفاته ولا فى أمل راجع اليه ، فانه يكون بذلك بديعا مطلقا . واذا كان شى، من ذلك معهودا ، فانه لا يكون بديعا مطلقا . فالبديع يخصه تعالى وحده ، وهو البديع أزلا وأبدا (°)

you to break bits as

١ ــ المصدر السابق : نفس الصفحة

٢ _ المصدر السابق: ص ١٤٦ _ ١٤٧ .

٣ ـ الغزالي: المقصد الاسنى ـ ص ١٤٧

s _ المصدر السابق : تفس الصفحة ______

٥ - المصدر السابق: ص ١٥٨ - ١٥٩

أيضا يستخدم الغزالي وجوب للوجود له تعالى للدلالة على اثبات قدمه، اذ يرى أن اسم (الباقى (')) له تعالى يعنى الواجب الوجود بذاته ، وهو دال على صفتى القدم والبقاء معا ، فاذا أضيف (الباقى) الى الماضى ، سمى قديا ، وإذا أضيف الى الإستقبال سمى باقيا (') .

ويفصل الغزالي ذلك ليخرج منه بدليل آخر يثبت به أنه تعالى قديم ، خلافا للمحدثات. فيذهب الى أن الماضي والمستقبل تعدد متغيرات ، اذ لا يعنيان الا الزمان ، ولا يدخل في الزمان الا التغير والحركة .لان الحركة تنقسم ماض ومستقبل ، ولا يدخل المتغير في الزمان الا بواسطة التغير . والله يتعالى عن التغير والحركة ، وبالتالى فهو ليس في زمان ، (٦) لانه واليس فيه ماض ومستقبل ، فلا ينفصل فيه القدم عن البقاء » (٤) ، اذ لماضي والمستقبل دفيا يرى الغزالي ديض المحدثات دون غيرها وها متعلقان بتجدد الحوادث على الذات ، وذاته تعالى لا تحل فيها الحوادث ، معلقان بتجدد الحوادث على الذات ، وذاته تعالى لا تحل فيها الحوادث ، فومن ثم فهو القديم وحده « فحيث لا تجدد ولا انقضاء ، فلا زمان . فهو سبحانه قبل الزمان ، وحيث خلق الزمان ، لم يتغير من ذاته شيء ، وقبل خلق الزمان ، لم يكن للزمان عليه جريان ، وبقى بعد خلق الزمان » (٥) .

المال المرابع والمرابع المالة المالة المالة المالية ال

١ - المصدر السابق: ص ١٥٩

٧٠ ـ المصدر السابق: نفس الصفحة

٣ _ المصدر السابق: نفس الصفحة

ع - الغزالي المقصد الاسنى ـ ص ١٥٩ ـ ١٦٠

٥ - المصدر السابق: ص ١٦٠

ثانياً : إثبات الفزالي بقاءه تعالى :

(أ) ما ثبت قدمه استحال عدمه

كما أثبت الغزالي صفة القدم له تعالى ، فقد أثبت له أيضا صفة البقاء ، فصانع العام مع كونه أزليا فهو أبدى ، ليس لوجوده آخر ، وهو قيوم لا إنقط_اع له ، دائم لا انصرام له ، لا يقضى بالانقضاء والانفصال ، يعصرم الآبد وانقراض الآجال ، فهو الأول والآخر والظاهر والباطن . (1)

ويذهب الغزالي إلى أنه تعالى قديم ، لأن ما ثبت قدمه استحال عدمه ، ودليله على ذلك بأنه لو انعدم فأنه لا يخلو فاما أن يكون عدمه لذاته ، أو بعدم مضاد له ، والغزالي يبطل الوجه الأول لأنه « لو جاز أن ينعدم شيء يتصدر دوامه بنفسه ، لجاز أن يوجد شيء يتصور عدم بنفسه » (١) . ويقرر الغزالي تأكيدا لهذا الأصل أن طروء العدم ، كطروء الوجود ، اذ يحتاج كل طروء إلى سبب ، ولكن من حيث أنه طارى، ، من حيث

١ - الفزالى : الرسالة القدسية - ص ٧٧ ، وأيضا : عقيدة أهل السنة - ص ١٥٤ ، وأيضا : الأربعين في أصــول الدين - ص ٧ ، وأيضا : الإقتصاد فى الاعتقاد ص ٣٩ ، وأيضا المقصد الاسـنى - ص ١٦٠ (الوادث) .

٧ ـ الغـــزالى : الرسالة القدسية _ ص ٧٨ ، وأيضا : الإقتصاد فى
 الإعتقاد _ ص ٣٩

أنه موجود . (٢) المحمد قديمة العالمية المالية المالية المالية المالية المالية المالية المالية المالية المالية

أيضا يبطل الغزالى جواز عدم القديم بمعدم يضاده ، اذ أن ذلك المعدم لو كان قديما ، لما تصور الوجـــود منه ، لأنه ثبت له الوجود والقدم ، ولا يمكن أن نجوز وجوده في القدم ومعه ضده . وإذا كان هــذا المعدم حادثا ، فإن الفزالي محيله أيضا اذ يقول : « ليس الحادث في مضادته للقديم حتى يقطع وجوده ، بأولى من القديم في مضادته للحادث حتى يدفع وجوده ، بل الدفع أهون من القطع . والقديم أقوى وأولى من الحادث ، (۱) وإذا فن الحال أن يكون له تعالى ضد قديم ، كان موجودا معه في القدم ، ولم يعدمه وقد أعدمه الآن (۲) .

أيضا يذهب الفزالي في موضع آخر إلى التدليل على إستحالة عدمه تعالى بأسلوب يتشابه إلى حدد كبير مع أسلوب من سبقه من الاشاعدرة وخصوصا أستاذه الجويني ، اذ يرى الفرالي أنه كما افتقر تبدل العدم بالوجود إلى مرجح برجح الوجود على العدم ، فكذلك يفتقر تبدل الوجود بالعدم الى مرجح يرجح العدم على الوجود ، وهو يرى أن هذا المرجح اما أن يكون فاعلا بعدم القدرة ، أو بضد ، أو بقطع شرط من شروط الوجود () . وهو يحيل كون هذا المرجح فاعلا بعدم القدرة ، ويدال على الوجود () . وهو يحيل كون هذا المرجح فاعلا بعدم القدرة ، ويدال على

١ ـ القر الى : الرسالة القدسية _ ص ٧٨

٢ _ المصدر السابق: نفس الصفحة

٣ ـ الغزالي : الاقتصاد في الإعتقاد ـ ص ٠٠

غ ـ المصدر السابق: ص ٣٩ ـ ٠ خ - _ و

ذلك (¹) ، اذ القدرة تتعلق بالشيء ، والشيء عنده وعند الاشاعرة جميها هو الموجود الثابت ، والعدم ليس بشيء ، اذ هو نفسي محض (٢) . مما ينقلنا إلى البحث في العنصر التالي في مذهب الفرز الى ، والخاص برده على المعارلة .

(ب) رَدُ الْغُرَالِي على المُعَرَّلَةُ القَائِلِينُ بَشْيِئِيةُ المُعْدُومُ:

والغزالى هنا يرد على المعتزلة فى قولهم بأن المعدوم شى، أو بان العدم شى، وذات . فيرى أنه يبطل أن يكون فعل تلك الدات من أثر القدرة ، أن الفعل الواقع بالقدرة لا يكون فعلا للذات ، فانها أزلية ، وانها فعله هو نفس وجود الذات ، ونفس وجود الذات ليس شيئا ، ففاعل العدم إذا ما فعل شيئا ، وإذا صدق ذلك ، صدق كونه الم يستعمل القدرة فى أثمر التبعه ، وبالتالى يبقى كها كان – معدوما – ولم يفعل شيئا (٢) . أيضا يبطل العدم بفقدان شرط الوجود ، وانما يقدم الاعراض بأنفسها (١) . لان ذلك يضاد وجود القديم – ويرى د. سليان دنيا أن ذلك انما يرد إلى مذهب الاشاعرة فى كون العرض لا يقوم بالعرض ، والبقا. عرضى ولذلك

١ _ المصدر السابق ص ٣٩

٢ ــ المصدر السابق : ص ٣٩ ـ ٠٤ ، وأيضا : تهافت الفلاسفية ــ ص ١٣١

٣ ـ الغزالي : الاقتصاد في الإعتقاد ـ ٣٩

ع _ المصدر السابق : ص ٠ ٤

فلا يمكن أن يقوم بالإعراض اذ لو بقيت الاعراض زمانين · لكان بقاؤها بنفسها ، لا ببقا، زائد عليها ، وحينئذ لا يعقل فناؤها ، لان ما بالذات لا يتخلف (۱) ، أيضا يحيل أن يكون العدم لضد (۲) . لانه ان كان عادثا وضاد القديم ، أعدمه القديم ، ومحال أن يكون الضد قديما ولم يعدمه (۲) .

هذا عن عدم الاعراض ، أما عن عدم الجواهر ، فان الغزالي يرى أن الاشاعرة في ذلك فريقان ، الاول يرى أن انعدام الجواهر يكون بالانحلق الله فيها الحركة والسكون، وهما حادثان ، وما لا نحلو عن الحوادث فهو حادث ، والحادث لا يبقى ، فينقطع بذلك شرط وجود الجواهر فلا تبقى « اذ يستحيل أن يبقى جسم ليس بساكن ولا متحرك ، فينعدم ، أ) .

أما الفريق الاخر من الاشاعرة ، فيذهبون إلى أن الجواهر ليست باقية بأنفسها ، بل ببقاء زائد على وجودها ــ وهو مذهب الاشعرى ، وخالفه فيه سائر الاشاعرة (٥) ـ فاذا لم نخلق الله سبحانه فيها البقا. فانها

١ ـ سلمان دنيا : تهافت الفلاسفة للغزالي ـ ص ١٣٠ هامش
 ٢ ـ القاضى عبد الجبار · شرح الاصول الخمسة ـ تحقيق د عبد الكريم
 عثمان ــ ص ١٠٠٨ ــ ١٠٩ ــ

٣ ... الغزالي : الإقتصاد في الإعتقاد ... ص ٤٠

٤ ... الغزالي : تهافت الفلاسفة ... ص ١٣٠

ه ... الابجى : المواقف في علم الكلام ... ص ٢٩٦ .

تنعدم بعدم البقاء (١٠٠٠ .

و يذهب الفزالي إلى أن الفريق الثانى يعد فاسدا من وجوه لعل أخصم هو أن الباقى إذا بقى ببقاء ، فيلزم منه أن تبقى صفات الله تعالى ببقاء وذلك البقاء يكون باقيا ، محتاج إلى بقاء آخر ، ويتسلسل ذلك إلى مالا نهايه ، (٢) . لذلك فالغزالى يذهب إلى أن الباقى باق لنفسه لا ببقا زائد ، مخالفا فى ذلك الاشعرى ، ومتابعا فيه لجميع من سبقه من الاشاعر فى مخالفتهم للاشعرى بهذا الصدد (٢) .

بقى أن نشير إلى أن الفزالي ، كما استخدم مدلول أسمائه تعالى الحسنى في إثبات قدمه ، كالباقى ، والأول ، والاخر ، والبديع . فانه قد استخد ذلك أيصا في التدليل على ثبوت البقاء له تعالى . إذ يرى أن « الكبير » (الكبير الكبير الكبير الكبير عن كبال الذات ، وكبال الذات هو مثلا هو ذو الكبريا، والكبريا، عبارة عن كبال الذات ، وكبال الذات هو

كهال الوجود، وهذا الاخير يرجع إلى شيئين ، الاول هو دوامه فيها ؛ يزل و لا يزال « إذ كل موجود مقطوع بعدم سابق ، فهو ناقص » (٥)

٧ ـــ الفرالى : تهافت الفلاسفة ــ ص ١٣٠ .

٣ ـ المصدر السابق: نفس الصفحة ، وأيضا : القصد الاسنى ـ

^{17 0}

٤ – الابجى : المو اقف في علم الكلام ... ٧٩٦ .

ه ــ الغزالي : القصد الاستى ــ ١١٨٠

١ ... المصدر السابق: ص ١١٩٠٠

فاذا كنا نطلق اسم الكبير على الموجود الذى يطول مدة وجوده ، مع كونه محدود فى مدة بقائه ، فانه من الاولى أن نطلقه على الدائم الازلى الابدى الذى يستحيل عليه العدم .

أما الثنى، الآخر الذى ينقسم إليه كال الوجود، فهو أن وجوده هو الوجود الذى يصدر عنه وجود كل موجود، ولذلك « فان كان الذى تم وجوده فى نفسه كاملا وكبيرا، فالذى فضل عنه الوجود لجميع الكائنات، أولى أن يكون كاملا وكبيرا، فالذى فضل عنه الوجود لجميع الكائنات،

من الإستمراض السابق لمذهب الغزالي والاشاعرة في إثبات صفق القدم والبقاء لله ، يتبين لناكيفية اتناق الأشاعرة جميعا في نفس المذهب ، وإن كانوا قد خالفوا الأشعري فيها يتعلق بكون البقاء من صفات النفس ، لا من المعانى الزائدة على الذات الإلهية .

يتبين لنا أيضا كيف استطاع الفزالى والأشاءرة أن يضحضوا دعاوى خصومهم من المناوئين لمذهبهم من دهرية وفلاسفة ومعتزلة بحجج قوية ، لما لم تتوفر فى دقتها وقوتها لدى شيخهم الأشعرى ، وخصوصا إذا ما نظرنا فى ذلك إلى الجوينى ومن بعده الغزالى ، وقد استطاعا معا أن يقسدما مذهبا دقيقا فى صفاته تعالى النفسية ، إستفاد منه المتأخرون عليهم من الأشاعرة ، محيث يمكن القول عموما بأن المتأخرين من الأشاعرة فى فترة ما بعد الغزالى — كأنوا مجرد مهدين لآراء من سبقوهم ولم يزيدوا شيئا (۱) .

١ - المصدر السابق: نفس الصفحة .

٧ ـ ابراهيم مدكور: فىالفلسفة الإسلامية ، منهج و تطبيقه .. ج ٧ .. ص ٥٥

ثانيا : مشكلة التنزيه بين المعتزلة والغزالي

: الجسمية

من أهم المشكلات التي تناولها الفرالي والأشاعرة بالبحث مشكله ننزمه تعالى عن الجسمية ولواحقها من أعضاء وأفعال وغيرها مما يفهم عند الاطلاق على الأجسام . ويقصد بالتنزيه — كما ذهب إلى ذلك الغزالي وغيره من الأشاعرة — أبطال التشبيه والتجسيم ، كما يقصد به أيضا التقديس ، وهو تنزيه تعال عن الجسمية وتوابعها (١) ، إذ يقتضي تلك الجسمية اللحم والدم والعظم والعصب وغير ذلك من الأعضاء والأبعاض ، وذلك في حقه تعالى عال فضلا عن أن كل جمع فهو مخلوق وقد تقدس الرب تعالى عما وجب الحدرث. وهم — أي الأشاعرة — وإن كانوا قد أثبتوا تنزيهه تعالى بطرق قد تكون متقاربة بينهم إلى حدما ، إلا أنهم كانوا رفضون في ذلك التعطيل في مختلف صوره . ولذلك نراهم جميعا بهاجمون المعتزلة والفلاسفة الذين أعداوا صفاته تعالى. ونعني بهذه الصفات صفاته تعالى السمعية والخبرية ، حيث يقصد بهذه الصفات ما كان الدليل عليها مجرد خبر الرسول ﷺ دون إسنناد إلى نظر عقلي ، كاستوائه تعالى على العرش ، ونزوله إلى ساء الدنيا ومجيئة يوم القيامة، وكحبته ورضاه عن المؤمنين وسخطه وغضبه على الكافرين ، وكالوجه والبيدين والعين والقدم وغير ذلك مما جاء به الكتاب الكريم واستفاضت به الاحاديت الصحيحة عن رسول الله عليه

١ - الفزالي الجام العوام عن علم الكلام .. طبعة الجندي .. ١٩٧ .. ص ١٢

وقد ذهب جهور المتكلمين والفلاسفة - كالمعتزلة من الفريق الأول ، وكابن سينا والفارابي من الفريق الثاني - الى استحالة انصاف البارى تعالى حقيقة بهذه الصفات ، وقالوا بوج-وب تأويل ما ورد فيها الى معان تليق بذاته المقدسه ، واعتبروا القول بأبوتها لله على الحقيقة تشبيها وتجسيا ، وذلك في مقابل المجسمة والمشبهة الذبن انسمت مناهجهم في ذلك بنشبيه الله بصفات المحدثين .

ونستطيع أن نقول أن الغزالى والجوينى من الأشاعرة قد تشبهوا في هذ الصدد بالمعتزلة والفلاسفة ، فذهبوا لا الى نفي تلك الصفات ، ولكنهم أولوها بمعان تليق بذاته تعالى . ويعتبر فحر الدين الرازى ، هو من متأخرى الأشاعرة ، أوضح مثال لنفى تلك الصفات ومعارضة مذاهب المثبتين لها ، حتى أنه ألف فى ذلك كتابا خاصا أسماه «أساس التقديس» (1) وفيسه يغنى الرازى باقامة البراهين الكثيرة من العقل والنقل على استحالة أتصاف البارى بما يستلزم كونه جسما ،أوفى حيز أو مختصا بجمة ، كذلك بورد كثير امن الواردة فى تلك الصفات و يأخذ فى تأويلها بما يتفق ونزعته فى التنزيه ، الواردة فى تلك الصفات و يأخذ فى تأويلها بما يتفق ونزعته فى التنزيه ، تلك النزعة التى تظهر واضحة جلية حتى فى خطبة هذا الكتاب حيث يقول فيها : « فاستواؤه قهره واستيلاؤه و ونزوله يره وعطاؤه ، و مجيئه حكه فيها : « فاستواؤه قهره وجوده أو جوده ، وحباؤه وعينه حفظة ، وعونه

١ _ الرازى : أساس التقديس في علم الـكلام _ مؤسسة الحلبي _ القاهرة سنة ١٩٣٥ _ سنة ١٣٥٤

اجتباؤه ، وضحكه عقوه أو آذنه ، وارتضاؤه ویده و أنعامه و اكر امه واصطفاؤه » .

ولما كان هذا الكتاب يعد من أقوم ما ألف في تأييد مذهب النفاه لتلك الصفات المحبرية و نعني بهؤلاء النفاه كبار مفكري الاشاعرة و نأمثال الجويني فضلا عن الغزالي .. وان كان قد قصر تأويلها على العلماء دون العوام .. وكذلك الرازي كما أوضحنا بالإضافة الى الأشاعرة المتأخرين ، فقد اهتم المثبتون لتلك الصفات وعلى رأسهم ابن تيمية بالرد عليه ..أي الرازي .. و نقد بر اهينه وذلك في كثير من مؤلفاته مثل « العقيده الحوية الكبري ه (۱) و أيضا فقد عني تلميذه ابن قيم الجوزيه بالرد على النفاه وذلك كتابه « اجتماع الجيوش الاسلامية » (۱) وحشد فيه طائفة عظيمة من الآيات والا عاديث وأقوال السلف التي تثبت اتصافه تعالى حقيقة بتلك الصفات . كذلك له كتاب في نفس الموضوع « دفع شهه التشبه » (۱).

أما فيما يتعلق بمذهب كل من النفاه رالمثبتين للصفات الخبرية فتقول :

١ - أبن تيمية : مجموعة الرسائل الكبرى - ج ١ - ص ٤١٤ ، ٤٦٩
 ٢ - المضدر السابق : الرسالة التاسعة - ج ١ - ص ٣٨٧ ، ٣٨٠

س_ ابن قيم الجوزية : اجتماع الجيوش الاسلامية ــ موجود بدار
 الكتب ــ العربية تحت رقم ٣٥٣٧ تصوف .

٤ - ابن قيم الجوزية : دفع شبه التشبيه ـ موجـود بدار الكتب ـ
 کلام ـ دقم ١٦٨٥

يكاد بكون من المتفق عليه بين الفلاسفة والمعتزلة وبعض الائشاعرة كالجويني وغيره نفى تلك الصفاث الخبريه وتأويل ماورد منها في الآيات والأحاديث على نحو يليق بذات الله تعالى كما نفوا عنه صفات المعانى من العلم والقدره ونحوها.

أما الأشاعرة فالمتقدمون منهم كأبي حسن الأشعري « ٣٧٤ ه » وأبي بكر الباقلاني « ٣٠٤ ه » وغيرها كانوا يثبتون هذه الصفات في بعض مؤلفانها والذي - نقول بعض تلك المؤلفات وليس جميعها كما سيتضع بيانة — ويتحرجون من تأويلها الذي يقتضي نفيها عن الله عز وجل يقول الإشعري في كتابة « الايانه » (ا) : « وجمله قولنا أن نقر بالله وملائكته وكتبه ورسله وبما جاء وابه من عند الله وبما رواه النقات عن رسول الله عليه الله ويما جاء وابه من عند الله عزوجل واحد لا اله الا هو فرد صمد لم يتخذ صاحبه ولا ولدا ، وأن عبدا عبده ورسوله أرسله بالهدى ودين الحق وأن الجنة حق والنار حق وأن الساعة آنية لا ريب بالهدى ودين الحق وأن الجنة حق والنار حق وأن الساعة آنية لا ريب فيها ، وأن الله يبعث من في القبور ، وأن الله مستو على عرشه كما قال « ويبقى وجه فيها ، وأن الله يدين بلاكيف كما قال ربك ذو الجالل والاكرام » (ال وأن له يدين بلاكيف كما قال

WILLIAM TO WAR

١ - الاشعرى: الابانه عن أصول الديانه ـ تحقيق د. فوقيه حسين ـ
 دار الانصار ـ القاهرة ١٩٧٧ ـ ص ٢١ ومابعدها

٧ ــ سورة طه : آيه ه

٣ - سورة الرحمن . آيه ٢٧

و خلفت بيدى » (١) وقال و بل يداه ماسوطنان » ، ٢) وأن له عينين بلاكيف كما قال و تجرى بأعيننا » (٢) . و ندين بأن الله يقاب القلوب بين أصبعين من أصابعه عز وجل ، و أنه يضع السموات على أصبع والارضين على أصبع كما جاءت الرواية عن رسول الله علي الله علي أله و نقول أن الله الروايات التي يثبتها أهل النقل من النزول الي السهاء الدنيا و نقول أن الله عزوجل يجيء يوم القيامه كما قال و وجاء ربك و الملك صفا صفا » (١) .

ديرى ابن تيميه متفقا في ذلك مع ابن حزم أن ذلك هو الرأى الوحيد للا شعرى في هذه المسألة ، لم يختلف في ذلك كلامه وليس له فيها رأيان أصلاكا يدعى ذلك طائنة من أصحابه ، بل هير الرأى الذى ذكره في عامة كسبه كالموجز والمقالات الكبير والصغير وغيرها (°) ، مما حدا بابن حزم إلى نسبه للمجسمة بناها على مذهبه السابق (٦) .

و الا شاعرة أنفسهم محكمون له هذا الرأى دون غيره ، فقد جا. في

the about the

١٠ - سورة ص: آيه ٢٥

٢ - سورة المائدة: آيه ٢٢

٣ ـ سورة القمر : آيه ١٤

٤ - سورة الفجر: آيه ٢٢

ابن تیمیه : موافقة صریح المعقول لصحیح المنقول ـ ج ٧ —
 طبعة بولاق ـ القاهرة ۱۹۲۷

٦ - ابن حزم: الفصل في الملل والنحل والاهواء ـ مكتبة السلام —
 القاهرة ـ بدون تاريخ ـ ص ١٢٧

« الحصل » الرازى ، وهو من متأخرى الأشاعرة ما نصه : « الظاهريون من المتكلمين زعموا أن لا صفة لله وراء السبع أو الثمان ، وأثبت أبوالحسن اليد صفة وراء القدرة ، والوجه صفه وراء الوجود ، وأثبت الاستواء صفه أخرى» (1) . ونحن نتفق مع ابن تيمية فيها ذهب إليه و نقول بأن الاشعرى كان له منهج و احد — فيها يختص بهذا الموضوع — وهو منهج السلف من أهل السنة ، وقد أوضحه في كتابه « الإبانه » والذي ألفه بعد خروجه عن الإعترال(٢) مباشرة . أما مايوهمه ظاهر منهجه من التشبه بمذهب المعترلة المقلاني ، والذي أوضحه في كتابيه « الله — ع » ورسالته « إستحسان المعقلاني ، والذي أوضحه في كتابيه « الله — ع » ورسالته « إستحسان المحوض في علم الكلام » فإنا نرجعه إلى نفس المنهج وهو منهج السلف من أهل السنة .

ر _ الرازى: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمحكاء والمتكلمين — الطبعة الأولى — المطبعة الحسينية — بدون ناديخ — ص ١٨٧.

٧ _ السبكى : طبقات الشافعية ، ج٧ ، ص ٢٤٥. وأيضا ابن عساكر تبيين كذب المفترى ، ص ٣٩. وأيضا : د. غرابة : الأشعرى ، ص ١٦١ وما بعدها . وأيضا : ابن خلكان : وفيات الأعيان ج٧ ، ص ٤٤٠ وأيضا د. أحمد صبحى : في علم الكلام ج١ ، ص ٤٥٢ . وأيضا د. جلال موسى : نشأة الأشعرية وتطورها , ص ١٧١ وما بعدها . أيضا الشهرستاني الملل والنحل ، ص ١٦٨ . وأيضا دائرة العارف الإسلامية مادة أشعرى ص ٧٤٩ .

و توضيح ذلك يمكن أن نتلمسه فيها قدمته د. فوقيه حسين في مقدمتها لكتاب « الابانه » للا شعرى (١) . ويعد ما أجلته في هددا التقديم من أوفى وأدق ما كتب في هذا المقام ، مما يلتي الضوء على حقيقة مذهب الأشعرى . حيت ذهبت إلى أن الا شعرى لم يكن له سوى منهيج واحد هو منهيج السلف من أهل السنه لا منهيج المعتزلة ، وكذلك نجدها تنفي أن يكون مذهبه هو التوسط بين أهل السنه والمعتزلة ، إذ أن الاختلاف بين يكون مذهبه هو التوسط بين أهل السنه والمعتزلة ، إذ أن الاختلاف بين المذهبين يعد جذريا . فمنهج المعتزلة فيها يختص بالتوحيد يقوم على ذهنيات لا تنظلق إلا من نسق ذهني لا يصدر عن أي نص منزل ، وإنها هو مبني على معان ومفاهيم مصدرها العقل فقط لا غير .

وترى أن منهج السلف ، والذي إرتضاه الا شعرى لنفسه نقلا عن ابن حنبل يتلخص في أحترام أصول التفسير الصحيح ، وعدم تأويل القرآن على غير تأويله وهذه الا صول تتلخص في ثبان ،التزم ها الا شعرى في جميع مؤلفاته ولم نخرج عنها أما الا ول فاعطا ، الا ولوية للنص المنزل قرآنا كان أو سنه ،وليس المقصود بتقديمه التقديم في العرض ولكن أعطاء النص قيادة الفكرة لتوكيد دلالته التي هي الحقيقة وليس لمجرد الاستدلال لتوكيد فكرة مسبقه على نحوما كان عليه الخصوم من جهميه ومعتزلة و قدرية لتوكيد فكرة مسبقه على نحوما كان عليه الخصوم من جهميه ومعتزلة و قدرية وكرمية وغيرهم .والا صل الناني هو تفسير القرآن بالقرآن ، والنالث تفسير القرآن بالحديث ، والرابع الا خذ بالاجماع ، والخامس هو أن القرآن على

١ - وقد ذهب إلى رأى مشابه لما إرتأته د · فوقيه ، د · هويدى فى
 كتبه (دراسات فى علم الكلام والفلسفة الاسلامية - دار الثقافة للطباعة والنشر - القاهرة سنة ١٩٧٩ - ص ١٠٧) .

ظاهره وليس لنا أن نزيله عن ظاهره إلا بحجة ، والسادس هو أن الله إنما خاطب العرب بلغتها ، والسابع هو مراعاة مناسبة النزول ، أما الثامن فهو الخصوض والعموم .

ونلاحظ د. فوقية أن الأشعرى إنما التزم بالأصول السالفة في جميع مؤلفاته تقريبا ولم نخرج عنها ، وهو أسلوب الساف الصالح مقتديا فيه بالإمام ابن حنبل ثم فراها بعد ذلك ترجع إتجاه الأشعرى في إستخدامه للعقل إلى نفس السبب الذي حدا بابن حنبل إلى ذلك ، والذي يتضح في كتابه الأخير « الرد على الزنادقة » (٩) فترى أنه تبين الأشعرى — كما تبين لا بن حنبل من قبل — أن الدفاع عن العقيدة يقتضى بعض أساليب ذهنية تعتمد في أساسها على معانى دينية مستقاه من النص المنزل وتعرض في سياق حجاج عقلى يؤكد أبعادها دون أن نحل دلك بالدين . وهذه الوقفات الذهنية لا تخرج أن تكون قائمة على الدليل النصى في منطلقها ، كل ماهنالك أنها لا تمثل مرحلة تفسير النص بل أنها تمثل مرحلة تالية تعتمد على الأولى وهي التفسير ، ولكنها تختلف في طبيعتها عنها لأنها تهدف إلى توكيد معانى النص المنزل إزاء معانى الخصوم المتخيلة ، والتي يتطاب القضاء عليها بعض المواقف الذهنية التي تؤكد المعنى المنزل .

وبذلك ترى د. فوقية أن هذه الوقفات الذهنية إنما هي وقفات نصية ولكن بطريق غير مباشر ، مما يثبت أن الأشعرى إنما كان في جميع حالاته

۱ - ابن حنبل : الرد على الزنادقة والجهمية - من كتاب عقائد السلف
 للدكتور على سامى النشار وعمار جمعى - القاهرة ١٩٧١ - ص ٦٧٠ .

يصدر عن النص المنزل و يجعل له الأولوية خلاة للمعتزلة . ثم تنتقل من ذلك انتثبت أخيرا أن الأشعرى بمنهجه السالف والذي أوضحه في جميع مؤلفاته تقريبا ، متبعا في ذلك ابن حنبل و أسلافه من أهل السنة ، لم يكن متوسطا (١٠ بل أنه كان من « أهل الأتباع » على حد تعبيرها ، وهم كما

١ - نود أن نشير في هذا المقام إلى ما ارتآه من ذهبوا هذا المذهب
 فيها يتعلق بمنهج الأشعرى في التوسط بين العقليين والنصيين :

فالدكتور غرابة بذكر في كتابه « الأشعرى » ص ۲۷ ، ۲۸ ، ۲۹ ، ومن الحجيج ما يدفع التناقض البارى في منهج الأشعرى ، ناسبا إياه إلى التوسط إذ يقول : « فأخذت كتاباته بعد خروجه عن الإعتزال ــ تفيض حرارة وتبجيلًا لمذهب السلف وطعنا في المعتزله ولعل كتاب « الإيانة » وهو يصور هذه المظاهر يعود إلى تلك الفترة من حياته كما يرى « فنسنك » . ونرجح أن يكون محقا ،كما نلاحظ أن هذا الإندفاع وتلك الحماسة في إثبات الوجه واليدين والعرش وما إلي ذلك كما تقول الحنابلة فقد أخذت تخف مع الزمن ، وشرع الرجل في إستعادة توازنه يوما بعد يوم إلى أن إنتهي إلى مكانه الوسط بين المعتزلة والحنابلة حيث تجلت فيه تلك الملكه النقدية العميقة التي إستفاد أصولها من أساتذته الأول . ولعل كتاب ﴿ اللمع ﴾ الذي ألفه في هذه الفترة كما يرجح هو الذي يمثل مذهبه الوسط في صورته النهائية ﴾ وقــد بني د. غرابة رأيه في هذا المقــام على حقيقتين : نفسية ، وعلميــة . أمــا النفسيــة فيوضحهـا بأن الإنسان بعـــــد تحوله من مـذهب إلى مـذهب يكون شديداً في عـــدائه لرأيه ــ توضح الذين إحترموا أصول التفسير الصحيح ولم يؤولوا القرآن على غير تأويله . وتوضح د. فوقية في هذا المنام الفارق بين المعتزلة والجهمية وأهل السنة لتخرج من ذلك بنتيجة عامة شاولة لتطبيقها على بقية الأشداعرة حيث تقول :

الأول ، ولذلك كان رأيه إثبانا لصفاته نعالى الخبرية من اليدين والوجه والعرش ونحروها لانفاق ذلك والبعد عن آراء المعتزلة . أما عن الناحية العلمية فيوضحها بأن مؤلفات الأشعرى التي نفت تلك الصفات تعتبر أعمق وأدق من مؤلفاته التي أثبتت تلك الصفات إذا نظرنا إلى تلك المؤلفات من الناحية المنهجية ، ثما يثبت أن تلك المؤلفات النضيجة أو العميقة لم تكتب إلا بعد أن تركز المذهب في صورته الصحيحة _ يعنى بذلك التوسط وهدا يرجح أن تكون قد كتبت في فترة تالية لكتابته للابانة والتي ألفت بعد تحوله مباشرة .

وكذلك د. ابراهيم مدكور في كتابه (في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه) ج٧ ـ ص ٥٠ ، اذ يقول : ولا يستطيع الأشعرى أن ينكر ما ورد في الكتاب والسنة من أن ته عرشا ووجها وبدا ، ولكنه قد يقبلها مع السلف كما هي من غير كيف ولا تشبيهه ، أو يأولها مع المعتزلة .

وابن عساكر فى كتابه (تبيين كذب المفترى) ناقلا عن الجوينى ،قوله عن الإشعرى ص ١٤٩ ، ١٥٧ ، إذ يقول أنه نظر فى كتب المعتزلة والجهمة والرافضة وأنهم عطلوا وأبطلوا فقالوا : لا علم لله ولا قدره ولا

ه ظلحك أو المعيار هو فى نقطة الانطلاق ، أى فى بداية طريق كل منها: فن ينتمى إلى السلف يضع فى المقدمة النص المنزل ومعانيه ، ومن يدين بالاعتزال يقدم الانسقه الذهنية ودلالاتها . فلا الا ول يمكن أن يكون النانى ، ولا النانى يمكن أن يكون الاول ، لان أنطلاق كل منها أصلا من وقنته التى تخصه . حيث أن المسألة عباره عن علاقة (أما أو) حيث لا وسط بين طرفى العلاقه . فهى علاقة أنفصال لا إتصال . و بذلك يكون

سمع ولا بصر ولا حياه ولا بقاء ولا إرادة . وقالت الحشوية المجسمة
 والمكيفة المحددة أن لله علما كالعلوم وقدره كالقدر وسمعا كالاسماع و بصرا
 كالابصار ، فسلك رضى الله عنه طريقه بينها .

والدكتور أحمد فؤاد الإهواني في مقالته عن : (مذاهب الإسلاميين للأشعرى) مجلة تراث الإنسانية _ الجزء الخامس ص ٣٦٧ اذ يقول : الاشعرى لم يتطرف في التأويل العقلي كالمعتزلة ، أو يستهجن البحث الكلامي كالحنابلة ، ولكنه وفق بين الجانبين واعتمد على الحجة العقلية وإستطاع مذهبه أن يضع للفتن الدينية حدا ، فقضى على مذهب المعتزلة وحل مكاته .

و مجدر بنا في هذا الصدد أن نذكر رأيا للدكتور أحمد صبحى يعارض فيه الآراء السابقة إلى حدما . حيث يرجح أن يكون تأثير ابن حنبل على الاشعرى كان كامنا في نفسه قبل التحول ، بل أنه يرجع حملته الشديدة التي حملها على المعتزلة إلى هذا التأثير (علم الكلام للدكتور أحمد صبحى جدمها على المعتزلة إلى هذا التأثير (علم الكلام للدكتور أحمد صبحى

الحكم بتوسط الاشعرى حكم خاطى، من أساسه ، كما أنه يجب أخضاع المنتمين إلى مدرسة الاشعرى لنفس المعيار لنتبين صحة صدق إنتائهم إلى هذا الامام ، والفرق بينهم وبين من لم ينتم إليهم مثل الما تريديه وغيرهم » (1).

نخرج من ذلك إلى القول بأن الا شعرى وإن كان نصيا ، فهو مع ذلك لم يلغ إستخدام العقلكا فعلت المجسمه والشبهه من الحنابله والكراميه و أن طائفة من الناس جعلوا الجهل رأسي ما لهم و ثقل عليهم النظر والبحث عن الدين ، ومالوا إلى التخفيف والتقليد وطعنوا على من فتش عن أصول الدين ، وزعموا أن الكلام في الحركة والسكون والجسم والعرض والا لوان والا كوان والجزء والطفه وصفات البارى بدعه وضلاله » (٢) ولم يسرف في إستخدام المقل كالمعتزله والجهميه «حكم مسائل الشرع التي طريقها السمع ، وحكم مسائل الشرع التي طريقها السمع ، وحكم مسائل العقليات والمحسوسات أن يرد كل شيء من ذلك إلى بابه ولا تخليط العقليات بالمسعيات ولا السمعيات بالعلقيات » (١) . وكذلك نرى رسوله عليا الله وسنة وسوله عليا الله وسنة والموله عليا الله وسنة والموله عليا الله وسنة وسوله عليا الله وسنة وسوله عليا الله وسنة وسوله عليا الله وسنة والموله و

١ - فوقيه حسين : مقدمة كتاب الابانه الأشعرى - ص ١١٠
 وما بعدها .

۲ ــ الأشعرى: استحان الخوض فى عام الــكلام ــ نشرة مكارثر اليسوعى ــ المكتبة الشرقية ــ يروت سنة ١٩٥٧ ــ ص ٨٨.

١ _ المصدر السابق: ص ٩٣ .

وأخيراً يمكننا القول أن الا شعري إنـــا إستخدم العقل في حدود النص تابعا له لا مقدما عليه ، وقد إستخدم التأويل فيها يتعلق بصفانه تعالى الحبريه والتي نحن بصدد الحديث عنها ، فأثبت تلك الصفات كالوجه واليدين والعرش والعينين وغيرها ، ولكن بلاكيف . ويبدو ذلك واضحا في كتامه (الابانه) حيث يقول ﴿ قد سألنا : أنقولون أن لله يدن أ قيل: نقل ذلك بلا كيف ، وقد دل عليه قرله تعالى « بدالله فوق أمديهم » (¹) فثبتت اليد بلاكيف ﴾ (٢) . والأشعرى لم يعتمد على العقل إعتباداً مطلقا إلى الدرجة التي يبتمد فيها عن النص ، و لكنه إستخدم العقل مقيدًا بالنص ، و ليس الامركما يدعىد. عرامه حين أنهمه بأنه عندما مجمل العقل هوالمرجع لاالنص فأنه يكون بذلك قد رجع إلي منهج المعتزله والفلاسفة الذين جعاوا العقل أولا والنص ثانيا (٢) . وقد أوضحنا فيها سبق ما يدفع هذا الاتهام ، نافيه عن الاشعرى نفيا مطلقا إتجاهه إلى منهج المعتزلة أو الفلاسفة أو غير ذلك من المناهج العقلية المتطرفة . يدل على ذلك قول الاشعرى في (الابانة)في معرض إثباته اليد له تعالى : « وقال تعالى « لا خذنا منه بالحين » (* و ليس بجوز في لسان العرب و لا في عادة أهل الحطاب أن يقول القائل : عملت كذا بيدي ويعني به النعمة ، و أن كان الله عز وجل قد خاطب العرب بلغتها و ما بجري مفهومها في كلامها ، علل أن يكون معني قوله تعالى (بيدي) (°) « Facil

١ ـ سورة الفتح : آية ١٠ .

٢- شعرى: الابانه - ص ١٢٥.

٣ ـ غرابة الاشعرى ـ مطبعة الرسالة ـ القاهرة سنة ١٩٥٣ ـ ص١٩٩٠.

٤ - سورة الحاقة: آية ٥٤.

الاشعرى: الابانه - ص ١٢٥ .

وإذا كان الأشعرى قد تابع ابن حنبل فى مسألة التوقف فى النصوص أو بمعنى آخر الوقوف عند حدود التفسير دون التأويل ، فقد تابعه أيضا فيها يتعلق باستخدام الحجاج العقلي دفاعا عن العقيدة وخاصة فى معرض تغريه تعالى عن الجسمية تجاه المشبهة والمجسمة وغيرها ممن شبهوه تعالى بصفات

۱ - جولد زيهر : العقيدة والشربعة في الإسلام - ترجمة يوسف موسى
 و آخــرون دار الكاتب المصــرى - القــاهرة سنة ١٩٤٦ - ص ١٥٨ وما يعــدها .

المحدثات. يتضح ذلك في قوله : « انكرنا أن يكون تعالى جسما لأنه لا يخلو من أن يكون القائل لذلك أداد أن يكون طويلا عريضا مجتمعا أو أن يكون أراد تسميته جسما وان إيكون طويلا عريضا مجتمعا . فان أراد بذلك كونه طويلا عريضا كما يقال ذلك للا جسام فهذا لا يحوز ، لأن المجتمع لا يكون شيئا واحدا لأن أقل قليل الإجتماع لا يكون إلا بين شيئين لأن الشي، الواحد لا يكون لنفسه مجامعا . وقد بينا آنفا أن الله تعالى شيء واحد فبطل بذلك أن يكون مجتمعا . وأن أراد تسميته جسما وان لم يكن طويلا عريضا مجتمعا ، فالأسماء ليست إلينا رلا مجوز لنا أن نسمي الله باسم لم يسم به نفسه ولا سماه به رسوله ولا أجمع المسلمون عليه ولا على معناه ، (1) .

أيضا نراه يذهب في موضع آخر (⁷) إلى لون آخر من الحجاج العقلى، حيث يرى أنه تعالى لا يشبه الخلوقات بحال ، لا من كل الجهات ، والا كان محدثا مثلها ، ولا من بعض الجهات وإلا كان محدثا من حيث أشبهها ، وكلا الوجهين محال لأن القديم يستحيل أن يكون محدثا . وهويستدل على ذلك بقوله تعالى (ليس كشله شيء) (⁷) وقوله (لم يكن له كفوا أحسد) (⁸) .

۱ - الأشعرى: اللمع فى الرد على أهل الزبغ والبدع ـ نشرة مكارثى
 اليسوعى ـ المكتبة الشرقية ـ بيروت ـ سنة ١٩٥٧ ـ ص ١٠

٢ ـ الأشعرى: استحسان الحوض في علم الكلام ـ ص ٩٧

٣ ــ سورة الشورى : آية ١١

٤ - سورة الإخلاص: آية ٤

من استعر أضنا السابق لمذهب الأشعري فيها يتعلق بتنزمه تعالى عن الجسمية ولواحقها . يتبين لنا كيفية إختلاف مذهبه إختلافا بينا عن مذهب المقزلة وكذلك إختلافه عزمذهب المجسمة والمشبهة منالحنابلة والكرامية وغيرهم . وتبين لنا أيضا حقيقة مذهب الأشعري طبقا وضحته د فوقية حسين وغيرها ممن نسبوا مذهب الأشعرى إلى أهـل السنة وخصوصا أهمد من حنبل . وإلى نفس الرأى ذهب أحمد أمين حيث يقول في معرض حديثه عن مذهب السلف ، والذي أتبعه الاشعــــري وتابعه فيه جميع تلامذته : « وحقيقة مذهبهم أنه إذا وردت آبة متشابهه أو حديث ، آمنوا به على عمومه وصدقوه ، وتركوا علمه إلى الله ، ولم نحوضوا في تفسير معناه، ولم يتصرفوا فيه بتأويل ولا زيادة ولا نقصان ، فإذا سمعوا مثلا نسبة اليد إلى الله و الاصبع في قوله ﴿ عَلِيْكُ ۗ ﴾ : ﴿ أَنَ اللَّهُ خَمْرُ طينة أدم بيده ﴾ و ﴿ أن قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمف ﴾ قال : أنى أعلم أن الاصابع واليد تتركب من لحم وعظم وعصب ، واللحم والعظم والعصب جسم ، وأنا أؤمن بأن الله ليس مجسم و لا عرض ، فيدانه وأصابعه منزهه عن الجسمية وأترك العلم مهما وبما عنيها لله ولرسوله ١٤ (١).

۱ ـ أحمد أمين : ظهر الإسلام ـ ج ٤ ـ مكتبة النهضة المصرية ـ القاهرة سنة ١٩٨٧ ـ ص ٩٩ . وأيضا : المال والنحل للشهر ستانى ـ ج ١ ـ ص ٩٧ ـ ٩٣ ، وأيضا : المحطط المقريزية للمقريزي ـ ج ٤ ـ ص ، وأيضا : اعلام الموقعين عن رب العالمين لابن القيم ـ طبعة منير الدمشقى ـ ج ١ - ص ص ٥٥ ، وأيضا عقيدة السلف للصابونى ـ موجود بدار الكتب المصرية =

قلمنا أن مذهب الاشعرى فيها يتعلق بتنزيه تعالى ، يختلف فى جوهره عن مذهب المعتزلة فى ذلك _ والذى آلى بهم إلى التعطيل ، حيث ذهبوا إلى أنه تعالى : ليس بجسم ولا شبيح ولا جثة ولاصورة ولا لحم ولا دمولاشخص ولا جوهر ولا عرض ولا بذى لون ولا طعم ولا رائحة ولا مجسسه ولا حراره ولا رطوبة ولا يبوسه ولا طول ولا عرض ولا عمق ولا إجتاع ولا افتراق ، ولا يتحرك ولا يسكن ولا تبعض وليس بذى أبعاض وأجزاء وجوارح ، ولا يوصف بشىء من صفات الحلق الدالة على حدوثهم ولا يشبههم بوجه من الوجوه ، ولا تجرى علته الآفات ولا تحل به العاهات ولا يجوز عليه اجتزار المنافع ولا تلحقه المضار ولا يناله السرور واللذات ولا يصل إليه الاذى والآلام (') .

وانما رتب المعتزلة استحالة اللذة والالم عليه تعالى بناء على إثباتهم استحالة القدرة عليه نعالى _ على إعتبار أن القادر بقدرة لا يكون الا جما محدثا ، لان القدرة لا يصح أن يفعل بها لكونها قدره الا وهى محل ليبتدأ بها الفعل في محلها () ، وهو عز وجل يتعالى عن أن يكون في محل والا

⁼ تحت رقم ٨١٣ توحيد ــ ص ٢٣٩ ، وأيضا : فصل المقال لابن رشد ــ مطبعة الشرق الإسلامية ــ ص ٢٦

٣ ــ القاضى عبد الجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل ــ ج ٤ ــ
 الدار المصرية للتأليف والترجمة ــ القاهرة سنة ١٩٦٥ .. ص ٢٨٠

وجب كونه حادثًا محدوث المحل _ وعدم جواز الشهوه وبالتالي الحاجة عليه تعالى ، وأوجبوا بذلك كو نه غنيا على إعتبار أن الشهو ، توجب كونالمشتهى ملتذا عا أدركه ويكون التذاذه زائدًا عليه ، لأن ما يستحيل ذلك فيه يستحيل عليه اللذة ، تماما كما يستحيل على من ليس محى . وإذا إستحالت اللذة على من ليس محى ، فيجب أن تستحيل على من لا يصح عليه الزيادة والنقصان وهذا يوجب استحالة الملاذ عليه تعالى . وكاما استحالت عليه تعالى الشهوة واللذة ، فكذلك يستحيل عليه النفور والألم لأنها كذلك انما يصحان على ما مجوز عليه النقصان والنساد ، ويتعالى عز وجل عن جواز ذلك عليه ، فيجب أن لا يصحا عليه ، ولأنها أيضا إنما يصحان على من تصح عليه الشهوة واللذة ، وقد بطل جـــوازهما عليه فيجب استحالة ما يضادها عليه تعالى . وقد أوجبوا بذلك استحالة السرور والغم عليه تعالى ترتيباً على مبدئهم أن ما طريق إثباته الدليل يحل محل ما طريق إثباته الإدراك ، وبذلك أجبوا نني كل حال عنه تعالى لا مدل عليها الدايل ، إذ لا دليل يقتضي كونه تعالى ألما ولا مشتهيا (١).

مما سبق من استعراض مذهب المعتزلة فى تنزيهه تعالى عن الجسمية يتبين لنا مخالفته التامة لمذهب الأشعرى فى ذلك . كما يختلف مذهب الأشعرى فى هذا أيضا مع مذهبه المجسمة من الكرامية ونحوها ، حيث ذهبرا على اختلاف بينهم إلى أنه تعالى جسم محدود عريض عميق طويل طوله مثل

١ ـ القاضى عبد الجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل ـ ج : الهيئة المصرية للتأليف والترجمة والنشر ـ القاهرة سنة ١٩٦٥ ـ ص ٢٩

عرضه وعرضه مثل عمقه ، ذو لون وطعم ورائحة وجسة ، وذهب بعضهم إلى أنه جسم ولكن لا كالأجسام كهشام بن الحكم والجواليقى وغيرهم ، ومنهم من قال بأنه جسم ولكنهم أنكروا أن يكرن موصوفا بلون أو طعم أو رائحة أو مجسة أو شى. مما تتصف به الأجسام وأما ورد فى النزيل من الاستوا، والوجه واليدين ونحوها فأجروها على ظاهرها مما يفهم عند الاطلاق على الأجسام (١).

و هو يرى أن توحيده تعالى هو تنزيهه عن مشابهة مخلوقاته و أنه العلم بأنه باينهم بقدمه كما باينوه بحدوثهم (٢).

وكما ذهب الباقلانى إلى تنزيهه ذاته تعالى عن مشابهة ذوات المحلق ، نراه يذهب إلى تنزيه صفاته تعالى عن مشابهة صفاتهم . وقد تناول الباقلانى في معرض تنزيه تعالى عن الجسمية قضية وحدة الوجود ، فأثبت أنه تعالى موجود لا في مكان ولا في زمان ، مؤولا الايات التي يدل ظاهرها على تلك القضية مثل تعالى ﴿ وهو الذي في الساه إله وفي الأرض إله ﴾ (٣) وغيرها (٤).

برقيا إستعيروا والماريرين

۱ _ الأشعــــرى : مقالات الإسلاميين _ ص ۲۸۱ ، ۲۸۷ ، وأيضا الشهرستانى الملل والنحل _ تحقيق عبد العزيز الوكيل _ مؤسسة الحلبى ــ القاهرة سنة ۱۹۶۸ ـ ص ۱۰۵

٢ ـ الباقلاني : رسالة الحرة ـ ص ٢٩

٣ ـ سورة الزخرف: آية ١٨

غ - الباقلاني : التمهيد . نعقيق الأب مكارثي اليسوعي - المكتبة =

زاد النقلنا من تنزيه الباقلاني له تعالى عن مشابهة مخلوقاته إلى معالجته لموضوع صفانه تعالى الحبرية ، وجدنا لدبه نفس مذهب الأشعرى النصى أحيانا ، والتأويلي في أحيان أخرى والذي نوجح أن يكون الباقلاني قد انتهج هذا المذهب المتناقض في ظاهره لنفس السبب الذي حدا بالأشعرى من قبل إلى تبني هذا المذهب ، يقول الباقلاني في (التمهيد): و فان قال قائل: فما الدليل على أن تله وجها و بدا أ قبل : ﴿ و يبقى وجه ربك ذو الجلال والا كرام ﴾ أن يوقوله تعالى ﴿ ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدى ﴾ (١٠ فأثبت لنفسه وجها و بدأ . فان قبل فما أنكرتم أن يكون وجهه و يدهجا حد اذ كنتم لا تعقلون إلا وجها و بدا جارحة . قلنا : لا يجب ذلك كما لا يجب الذكنتم لا تعقل حيا عالما قادرا إلا جسما أن نقضى نحن وأنتم بذلك على الله سبحانه ، وكما لا يجب في كل شيء كان قائما بذاته أن يكون جوهرا ، لأنا وايا كم لا نجد قائما بنفسه في شاهدنا الا كذلك » (٢) .

1-14-1-6 = 107

ويتك والمراجع المواطئة والمراجع المراجع المراج

⁼ الشرقية .. بيروت .. سنة ١٩٥٧ ـ ص ٢٦٠ ، ٢٦١ ، حيث لجأ الباقلاني إلى تأويل الآيات التي يدل ظاهرها على الحلول وذلك للرد على القائلين بذلك من المجسمة مثل قوله تعالى ﴿ وهو معكم أينا كنتم ﴾ ، ﴿ وما يكون من نجوى ثلاثه الاهو رابعهم ﴾ سورة المجادلة : آية ٧ . وأيضا : رسالة الحرة للباقلاني ص ٣٣٠.

١ ـ سورة الرحمن : آية ٢٧

٢ - سورة ص: آية ٧٥

٣ _ الباقلاني : التمهيد _ ص ٢٥٨

وقد ذهب الباقلاني متابعا في ذلك الأشعرى إلى تقييد إستخدام التأويل العقلي في إثباته لصفاته تعالى الخبرية ، فكان النص عنده في ذلك مقدما على التأويل ، يؤكد ذلك قوله في معرض رده على المعتزلة : « فان قالوا : فما أنكرتم أن يكون المعنى في قوله تعالى ﴿ خلقت بيدى ﴾ أنه خلق بقدرته أو بنعمته لأن اليد في اللغة قد تكون بمعنى النعمة و بمعنى القدرة ? يقال لهم: هذا باطل لان قوله بيدى يقتضى إثبات بدين ها صفة له ، فلو كان المراد مها القدرة لوجب أن يكون لها قدرتان ، وأنتم لا تزعمون أن للبارى تعالى قدره واحدة . فكيف يجوز أن تثبت له قدرتين فبطل ما قلتم . وكذلك لا يجوز أن يكون الله تعالى خلق آدم بنعمتين لان نعمه تعالى على آدم وعلى غيره لا تحصى ، ولان القائل لا يجوز أن يقول ﴿ رفعت الشيء وعلى غيره لا تحصى ، ولان القائل لا يجوز أن يقول ﴿ رفعت الشيء بيدى ﴾ وهو يعنى نعمته ، وذلك لان القول ﴿ يد ﴾ لا يستعمل إلا في اليد بيدى ﴾ وهو يعنى نعمته ، وذلك لان القول ﴿ يد ﴾ لا يستعمل إلا في اليد بيدى ﴾ وهو يعنى نعمته ، وذلك لان القول ﴿ يد ﴾ لا يستعمل إلا في اليد بيدى ﴾ وهو يعنى نعمته ، وذلك لان القول ﴿ يد ﴾ لا يستعمل إلا في اليد بيدى ﴾ وهو يعنى نعمته ، وذلك لان القول ﴿ يد الله في الميد القي هي صفة للذات (١) .

وقد استدل الباقلاني أيضا على ابطال تأويلات المعتزلة للا يات التي تثبت صفاته تعالى الحبرية بتوبيخه تعالى لابليس عند رفضه السجود لآدم في قوله فرما منعك أن تسجد لما خلقت بيدى فيرى أن المقصود بذلك هو اليد لا النعمة حيث لا يتحمل المعنى اللغوى سوى ذلك ، ويحيل أن يكون تعالى قد قصد النعمة بالإضافة إلى الحلق . والباقلاني وان كان قد أثبت هذه الصفات في حدود النص فانه مع ذلك ينفي أن يكون ذلك الإثبات مادياً كاثبات الحشوية من المجسمة (القلال ولذا نراه يذهب نفس مذهب الاشعرى

١ - المصدر السابق: ص ٢٥٩

٢ - المصدر السابق: نفس الصفحة

في إستخدامه لفظ ﴿ بلا كيف ﴾ حلا للمشكلة . و هكذا يجمع الباقلاني بين تنزيهه تعالى عن الجسمية وبين إثباته له الصفات الخيرية من وجه ويد ونحوها جريا في ذلك على مذهب الأشعرى ومن قبله مذهب السلف . وقد أثبت الباقلاني صفاته تعالى المعنوية بنفس طريقة إثبات الصفات الخبرية (۱) . وهو وان كان منهجه في ذلك بعد نصيا فهذا لم يمنعه من إستخدام التأويل العقلي للايات في بعض الأحيان _ تماما كما فعل الأشعرى من قبله _ ويمكننا أن نتامس مظاهر هذا المنهج التأويلي في ﴿ رسالةُ الحرة ﴾ حيث يقول : وان الله سبحانه و تعالى باق بمعنى أنه دائم الوجيود والدليل عليه قوله ﴿ كُلُ شَيَّ هَالِكُ إِلَّا وَجِهِ ﴾ (۱) يعنى ذاته ، ﴿ ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام ﴾ (۱) يعنى ذات ربك » (۱) .

إلا أنه يمكننا القول بأن منهج الباقلانى العقلى التأويلي _ فيما يتعلق بصفاته تعالى الخبرية لم يشتهر عنه ، وعده الكثيرون مع إمامه الأشعرى من القائلين بثبوت تلك الصفات الخبرية وذلك بمقتضى النصوص الصريحة السالفة .

1-1/1/2 The

١ _ المصدر السابق: ص ٢٦٠

٧ ـ سورة القصص : آية ٨٨

٣ ـ سورة الرحمن : آية ٢٧

٤ - الباقلاني : رسالة الحرة - ص ٣٣

متأخرى الأشاعرة كالفزال في بعض نواحى منهجه ، وكالرازى والآمدى والإمجى والشهرستاني والاسفراييني . إذ يلاحظ أن الأشاعرة المتأخرين يرددون آراء السابقين وقل أن يضيفوا جديداً (!) حيث أن المنهيج عند من سبقوهم من الأشاعرة كان واضحاً جلياً فيا يتعلق بتنزيهه تعالى ، فقد سلك الأشعرى من قبل متهج التأويل في اللمع وكذلك سار على نهجه الباقلاني ، فكانوا يأخذون النصوص على ظاهرها عادة ، ويتحرزون من التأويل ، ولكنهم لا يرفضونه ، لأن هناك نصوصا ذات معان خفية لا تستفاد من ظاهر العبارة ، ولا بد من التأويل لادراك المعنى المراد (١) . ولم يرفض الأشاعرة كذاك العقل . اذ كيف يرفضونه والله يحث على النظر ﴿ أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض ﴾ (٢) ، فقد صدر الاشاعرة الأول ينظروا في ملكوت السموات والأرض ﴾ (٢) ، فقد صدر الاشاعرة الأول ينظروا في ملكوت السموات والأرض ﴾ (٢) ، فقد صدر الاشاعرة الأول كتبهم الكلامية بفصل في النظر وأحكامه (١) وسار على نهجهم من جاءوا بعسدهم (٥) .

غاية ما في الاص أنهم لم يرسلوا للعقل العنان على نحو ما صنع المعتزلة ،

١ – ابراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية - ص ٥٥

٢ - الفزالي : الجام العوام عن علم الكلام .. القاهرة سنة ١٩٠٤ .. ص ٥
 ٣ - سورة الاعراف : آيه ١٨٥

٤ - الجوينى : الإرشاد إلى قواطع الادلة فى أصول الإعتقاد ... الماهرة سنة ١٩٥٠ .. ص ٣ / ١٢ .

فلم يغلبوه على النقل ، ولم يفضلوه عليه ، بل بالعكس جعلوا الاولوية بوجه عام للنقل ، وعدوا العقل خادما له ، وهما معا متعاونان . وما أشبه النقل بالشمس المضيئة ، والعقل بالبصر السليم ، وبالعقل نثبت صدق النقل وندافع عن الدين (') . ولقد عرف الاشعرى كيف يفيد من المنهج العقلى ، الذي رسمه المعتزلة ، في تصوره الامور النقلية .. كائبانه صفاته تعالى الخبرية وتنزيه .. وإثبانها ، فقد نجح الاشعرى في عرضه وجد له في بعض مؤلفاته (ا) عاما كما تم له ذلك في مؤلفاته النصية .

مما سبق بتضح أن الاشاعرة قد أبطلوا التعطيل في مختلف صوره ، سواء كان تعطيلا للصانع عن صنعه ، أم تعطيلا له عن صفاته (١) وأبطلوا التشبيه والتجسيم وفوضوا النصوص المؤذنة بذلك أو أولوها . فالله لا يشبه شيئا من مخلوقاته ، ولا يشبهه شيء منها بوجه من الوجوه . ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض ، لا في مكان ولا في زمان ، لا قابل للا عسراض ولا للحوادث (١) . و بذلك نرى كيف استمسك الشاعرة برأى شيخهم ، وان كانوا قد إختلفوا ، عه في بعض النواحي ، أو أضافوا إلى مذهبه جديدا

white of which is the party to the whole it is a second

١ ــ الغزالى : الإقتصاد فى الإعتقاد ــ القاهرة سنة ١٩٠٩ ــ ص ٧
 ٧ ــ الاش رى : اللمع ــ ص ٣ ، ٧ ، وأيضا : إستحسان الخوض فى علم الكلام للا شعرى ــ ص ٩٢

س_ الشهرستاني : نهاية الاقدام في علم الكلام .. طبعة جيوم. أو كسفورد...
 لندن سنة ١٩٣٤ .. ص ١٢٣ .

ع ـ المصدر السابق: ص ١٠٣

كالبلاقلانى الذى يعد أول من ثبت دعائم المذهب الأشعرى وأضاف إليه أسسا عقلية وقال بفكرة الأحوال ، وقد تبعه فى القول بالأحوال الجوينى، وكذلك نرى الباقلانى قد توسع فى إستخدام المنهج العقلى وأفسح المجال للآراء الفلسفية التى إنتشرت فى عهدده على أيدى ابن سينا، وتلاميذه ـ فهد بذلك لطريقة المتأخر بن التى خلطت بين عسلم الكلام والفلسفة (١).

يقول الجوينى سالكا التأويل العقلى في معرض تنزيهه له تعالى عن الجسمية ولواحقها مخالفا بذلك غيره من الأشاعرة المتقدمين كالاشعرى والباقلاني، واللذين سلكا من قبل طريقا تأويليا متحفظا في هذا الموضوع كا أوضحنا ذلك من قبل: وأذهب بعض أثمتنا إلى أن اليدين والعينين والوجه صفات ثابتة للرب تعالى، والسبيل إلى إثباتها السمع دون العقل، والذي يصح عندنا : حمل اليدين على القدرة، وحمل العينين على البصر، وحمل الوجه على الوجود» (٢). وهكذا نرى الجويني ينفي صراحة وحمل العينات، إنطلاقا من رغبته في تنزيهه تمالى عن مشابهة المخلوقات، ثم نراه ينتقد من سبقوه من الاشاعرة لإثباتهم له تعالى صفائه الخبرية و ومن أثبت هذه الصفات السمعية وصار إلى أنها زائدة على ما دلت عليه ادلالات

۱ – ابن خلدرن : المقدمة ـ تحقيق د. عبد الواحد وافى ـ ج ٣ ـ دار النهضة القاهرة سنة ١٩٧٩ ، ص ٠٠٤

٢ ـ الجويني : الإِرشاد ـ طبعة الخانجي ــ القاهرة سنة ١٩٥٠ ــ ـ

العقول ، إستدل بقوله تعالى في توبيخ ابليس اذ امتنع عن السجود ﴿ مَا منعك أن تسجد لما خلقت بيدي ﴾ (١) . قالوا : ولا وجه لحمل اليدين على القدرة ، اذ جملة المبتدعات مخترعة لله تعالى بالقدرة ، ففي الحمل على ذلك أبطال فائدة التخصيص ، وهذا غير سديد » (٢) .

ونرى الجويني في موضع آخر (٢) يرتب على تقدسه تعالى عن الجسمية. والتي تقتضي التحنز ، تعاليه عن الاختصاص بمكان مؤولًا الإستوا. بمعنى القهر والغلبة والعلو . وقد كان نني الجريني للصفات السمعية أو الخبرية ، انما يأتى كنتيجة طبيعية لنفية الجسمية عنه تعالى حيت أن إثبات الأعضاء له تعالى يعنى التجسيم . يقول في الشامل : « فان قال لقائل : هل يجوز إطلاق القول بأن الله تعالى معدود مع غيره ، كما تعد جملة الآحاد ، ويراد بعدها ذكر بعضها مع بعض ? وسبيل الجواب أن نقول : ان رام السائل بالعد أن يذكر الله مع غيره ، فهذا لا منع منه ، وان رام تجنيا وتمثيلا ومصيرًا إلى أن يجانس المعدودات فهو مستحيل لما قدمناه من نفي التشبيه ، وسبيله : أن الجسم في اللغة يشير فقط إلى التأليف وكثرة الأجزاء

I - The better the company of the state of the

١ - سورة ص : آية ٧٥

۲ ــ الجوینی : الإرشاد ــ ص ١٥٥

٣ _ الجويني : لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة _ تحقيق د. فوقية حسين _ الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر _ القاهرة سنة ١٩٦٥ - ص ٩٥ .

فتسميته تعالى جسما يعرض إلى القول بأمرين: إما إلى نقض القول بحدث الجواهر حيث أشرنا بالأدله إلى حدثها بناء على قبولها للتأليف والمهسه ونحو ذلك ، وأما إلى القول بحدث الصانع تعالى عن ذلك . وكلا الأمرين يخرج عن الدين » (١).

وكدلك نرى الجويني يلزم الحصوم من الكراميه وغيرها من المجسمة بتسميته تعالى جسداً ترتيبا على تسميتهم له بالجسم ، فكلا الأسمين و احد. وينق أيضا قياسهم أسم الجسم على النفس قوله تعالى (تعلم ما في نفسك) (١). كما إستطاع الجويني إثبات تنزيهه تعالى عن الجسمية عن طريق إثباته تعاليه عن قبول الحوادث ترتيباً على إثباته حدوث الأعراض والجواهر ، فقد أثبت حدوث الجواهر بناء على قبولها للتحير (١).

كذلك نفى الجوينى عنه تعالى أن يكون ذائفا شاما ، وذلك فى الوقت الذى أثبت فيه الرؤيه له تعالى وهى ادراك . وقد فسر الجوينى ذلك بأن الشم والذوق واللمس وانكانت ادراكات الاأنها تفتقر الى الاتصال ، اذ

Lakering

ROTT - NO. NO.

١ - الجوينى : الشامل فى أصول الدين .. طبيعة كلوبفر .. ص ٣٥٠.
 و أيضا الإرشاد للجوينى .. ص ٣٩ ، ٤٤ ، ٤٧ .

٢ _ سورة المائدة : آية ١١٦ .

٣ - الجويني: الإرشاد - ص ٣٩، ٤٤، ٤٧.

الشم هواتصال الخيشوم بالمشموم، وكذ الحال في المذاق والملموس، واليس الأمركذلك في الادراك أو الرؤية . يقول الجويني : « الصحيح المقطوع به عندنا وجوب وصفه بأحكام الادراكات اذ كل ادراك ينفيه ضد فهو آفه فما دل على وجوب فما وصفة بأحكام السمع والبصر فهو دال على وجوب وصفه بأحكام الادراكات . ثم يتقدس الرب سبحانه وتعالى عن كونه ذائنا شاما ، كان هذه صفات منبئه على ضروب من الاتصالات ، والرب بتعالى عنها . ثم هي لاننبي، غن حقائق الادراكات ، كان الإنسان يقول : شممت تفاحه فلم أدرك ريحها ، ولو كان الشم دالا على الادراك ، لكان ذلك بمثابة قول القائل : أدرك ريحها ولم أدرك ، وكذلك القسول في الذوق واللمس » (۱) .

وهكذا يذهب الجويني الى تنزيه تعالى عن كل ما يشابهه المحدثات الى أبعد الحدود ، ومذهبه في ذلك يعد مخالف الهيره من الأشاعره كالأشعرى والباقلاني وخصوصا فيما يتعلق بموقفة من صفائه تعالى الحبرية ، فقد كانا متحرزين في استخدام التأويل فيما يتعلق بتلك الصفات على حين نجد الجوبني يتوسع في التأويل الى أبعد الحدود . عما بجعلنا نقرر متفقين في ذلك مع ما ارتآه د / مدكور الى أن مذهب الجويني في ننزيه تعالى ، انما يقترب من المعتزلة والفلاسنية أكثر من الأشاعرة ، فقد تمسك بالمنهج العقالي الى أبعد حدوده تماما كما فعسل متفلسفة الاسلام سواء كانوا من المعتزلة كالنظام

and the last of the state of th

١ ــ المصدر السابق ص٧٧

والعلاف وغيرهم أو من اتباع المدرسة المشائية كالفارابي وابن سينا إذ أن فكرة الألوهيه عند هؤلاء تقوم على أساسيين هامين هما التوحيد والتغريه. فهم يقولون بتوحيد برد الصفات الى الذات ، ولذلك عدو ابين المعطله ، وهم يستمسكون بالبساطه التي لاتسمح بأى تركيب في حقيقة الذات الالهيه ، ولا في مدلولها ، وبذهبون الى تغزيه ينفى الزمان والمكان والمادية والجسمية ، وعمر بين الحالق والمخلوق تمييزا تاما .

وهكذا يلتقى فلاسفة الاسلام بمنهجهم السابق مع منهج المعتزلة التنزيهى العقلاني وأن زادوا عليهم ، لأن تصورهم للاولوهية أعمق في التجريد والعقلانية وأدخل في باب العلو والتسامي ١٠ . في حين نجد الأشاعرة في تصويرهم للالوهية قد عنوا بالتوحيد والتنزية أكثر مما عنوا بالتجريد (٢٠). الا أننا نلاحظ ونحن نبحث منهج الجويني في تنزيهة تعالى ، أنه رغم تمسكة بالمنهج العقلاني الفلسةي القائم أساسا على البرهان لا الجدل ، خلافا لغيره من بالأشاعرة كما يذهب البعض (٢) ، قد تناسى هذا المنهج أحيانا وذهب الى موقف أو منهج نصى توقيفي فيها يتعلق بصفانة تعالى الخبرية ، حيث نراه يقول في معرض رده على المجسمة القائلين بجواز اطلاق الألفاظ التي تسمى يقول في معرض رده على المجسمة القائلين بجواز اطلاق الألفاظ التي تسمى بها المحدثات علية تعالى : « أن رام السائل بالعد أن يذكر الله مع

١ ــ ابراهيم مدكور : في الفلسفه الاسلامية ــ ج ٢ ــ ص ٨١

٢ .. المصدر السابق: ص٥٥

ســ عاطف العراقي : المنهج النقدى في فلسفة ابن رشد ــ دار المعارف ــ
 القاهرة سنة ١٩٨٠ ــ ص ١٦ ــ ١٢٨ .

غيره، فهذا لا منع فيه ، وأن رام تجنيسا وتمثيلا ومصيرا الى أن يجانس المعدودات فهو مستحيل لما قد مناه من نفى التشبيه (۱). فهذا سبيل الجواب عن المعنى . وأن وقع السؤال عن جواز اطلاق اللفظ ، فقد صار معظم الأصحاب الى منع اطلاقة من حيث لم يرد فى ذلك اذن صريح ، واطلاق الألفاظ فى الذات والصفات موقوف على اطلاق الشريعة . ورد القاضى فى الألفاظ فى الذات والصفات موقوف على اطلاق ، لم يرد فيه أيضا منع . (الهدايه) فقال منه : كما لم يرد فى ذلك اطلاق ، لم يرد فيه أيضا منع . ومن أصل القاضى أن المنع انما يتوقف على الشرع كما يتوقف التجويز عليه ، وكل ما لم يرد فيه منع فى واحد منها لم يحكم فيه بحظر ولا اباحه . قال القاضى : أما وأن امتنعت من اطلاق القول بأن الله تعالى معدود مع غيره ، فلا أمتنع من أطلاق القول بأن صفائه معدوده ، وهى نهايته ، ان لم تثبت اليدين والعينين والوجه صفات ، فلا امتناع من عدها . وهذا مارتضاه ، هو الأصح ، فاعلموه » (۲) .

وهكذا نرى الجويني يصطنع مذهب الباقلاني في اثبات الصفات الخبريه له تعالى في حين نجده في نفس المؤلف ينفيها . وذلك مما يوحى بالتناقض البادي في مذهبه ، مما يجعلنا نفترض ثلاثة أمور فيها يتعلق بذلك : فاما التناقض والتفكك المذهبي مما لا يليق وصف مفكر كالجويني به ، وقد

۱ - الجوینی : الشامل - تحقیق د. النشار و آخرون - منشأة المعارف اسکندریة سنة ۱۹۶۹ - ص ۶۲۰ .

٧ .. المصدر السابق : ﴿ص ٣٥٠ .

أسهم أسهاما فعالا فى تطوير علم الكلام و بناته على دعائم فكريه عقلية فاسفية قوية أسهمت بدورها فى تطوير المذهب الأشعرى لدى الفكرين اللاحقين من الأشاعره كالفزالي والرازى وغيرهم من متأخرى الأشاعره وأنكان بعض المفكرين لا يعبره كذلك (١) .. فنحن نعزو كل ماقدم الغزالي والرازي من فكر فلسفى متطور الى ما أضافه الجويني الى المذهب الأشعرى .

وأما الأمر الثانى الذى نفترضه ازاء التناقض الملاحظ فى مذهب الجوينى و الذى نجده فى (الشامل) فهو أن يكون للجوينى فيما يختص بصفاته الحبرية منهجان . صحيح أن الجوينى قد رجع عن مذهبه العقلانى التأويلى فى هذا الموضوع (آ) مؤلفه (العقيده النظامية) (أ) الى ما كان عليه

۱ ـ يذهب الدكتور عبد الرحن بدوى فى كتابه (مذاهب الاسلاميين) ج ۱ ، ص ۷۶۸ - اذ يقول : يبدو لنا الجوينى ـ بوجه عام ـ خاليا من الأصاله ، وأنه اعتمد على اسلافة من كيار الأشاعرة فى الدفاع عن آرا الأشاعرة وخصوصا عنى القابلانى والأشعرى والاسفريينى على الترتيب فى الأهمية . صحيح أن كتابة الرئيسى ، وهو الشامل لم يصلنا منه لا ثلثه ، ولكنه كان فى الحكم على مدى اصالته بالنسبة إلى أسلافة. وهو نفسه يعترف بأنه لم يأت فيه مجديد ، الا فى النادر . أما كتاب الارشاد فيختصر بسيط خال من الحجاج الكلامى الدقيق

٧ - الجويني : الشامل - ص ٥٥٠

٣ ـ الجويني : العقيده النظامية في الاركا الاسلامية ـ نشرة الكوثري ـ مكتبة الكليات الأزهريه - القاهرة سنة ١٩٧٩ - ص ٣٣ ، ٣٤ .

منهج أسلافه من الأشاعره من التسليم مع التفويض ، الا أننا لا نهتبر هذا المؤلف ممثلا لمذهبه ، حيث يشير المصنفين لمؤلفاته أنه آخر ما ألف الجويني أي أنه ألف في الفترة الأخيره من حياته وهي الفترة التي رجع فيها عن علم الكلام (۱) . ويمكننا أن نعزوا تلك (الرده) المنهجية الى ظروف فكرية معينه (۱) وقع تحت تأثيرها لا يمكننا الركون اليها في تلمس حقيقة مذهبة ، وأنما نعتبر أن الممثل الحقيقي لمذهبة ... في الموضوع الذي نحن بصدد بحثه وهو تنزيهه تعالى عن الجسمية وموقفة من صفاته تعالى الخبرية ... ها مؤلفاء (الشامل) و (الارشاد) . وبالتالي فنحن ننفي عنه هذا الافتراض . وأما الافتراض الثالث فهو أن يكون هذا الفصل الخاص بما سبق من مؤلفات لخويني الأخيره بمعني أن يكون هذا الفصل الخاص بما سبق من مؤلفات النظامية تلك الفترة التي رجع فيها علم الكلام اسبب أو لآخر . ثم قام أحد تصوصاً وأن (الشامل) نم يصلنا منه الاثلام فقط .

يؤكد ما ذهبنا اليه قول الجويني في (الشامل) .. وهو المؤلف الذي نحن بصدد تنقيته مما علق به من تناقض بعد ظاهريا .. في معرض حديثة عن نفي صفاته تعالى الحبرية وتأويل الآيات التي وردت باثباتها تأويلاعقليا : «وأما

۱ ــ السبكي : طبقات الشافعية ــ جـ سـ دار لمعرفة ــ بيروت ــ بدون ناريخ ــ ص ۲۹۳ ، ۲۹۲ .

٢ ـ فوقيه حسين : مقدمة كتابلع الا دله للجويني ـ الهيئة المصرية العامة للتأليف والترجمة ـ القاهرة سنة ١٩٦٥ ـ ص ٧٥

قوله في مخاطبة موسى (ولتصنع على عيني) (!) فقد قال المفسرون قاطبة معناه : ولتربي بمرأى مني وحفظ . اذ موسى تربي ونمي في الارض ثم تزكى وتنبي وتخصص بكرامة الله وأصطفائه آياه ، فلا مخطر لمحصل حمل ذلك على غير الوجه الذي ذكرناه » (٢) . وقد أول قوله تعالى (تجري بأعيننا) أي تجري بالأعيان من الناجين عليها ، وقوله (يوم يكشف عن ساق) (٢) بأن المقصود بالساق في الآية ليس جارحه ولكنه تعـالي قصد بذلك توضيح أهو ال يوم القيامة حيث يقــول القائل اذا حمى وطيس المعركة : قامت الحرب على ساقها ، وقد حمل الجويني الآية على هذا المعنى (ئ) . كذلك أول النور في قولة تعالى (الله نور السمواتالارض)(ه) بأن المعنى المقصود هو أن الله هادى أهل السموات والا وض ، وليس النور هو الاله ، فهو قول الثنوية . ويأول الجويني الجنب في قوله تعالى (يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله) (٦) بأن القصود بالجنب في الآية ليس الجارحة ولكن الجناب والذرا (٧) . وقد فسر الجويني الآيات الواردة في كتابة تعالى والتي يحرم ظاهرها التأويل « والاعراض حذارا

١ ــ سورة طه : آية ٢٣

٧ ـ الجويني : الشامل، ص ٥٥٧

م ـ سورة القلم ؛ آية ٢٤

٤ ـ الجويني: الارشادب، ١٠٩

٥ ـ سورة النور آية ٥٣

٦ ـ سوزة الزمر: آية ٥٦

٧ .. الجويني: الارشاد، ص ١٥٩

من مواقعة محذور في الاعتقاد يجر الي اللبس والاجام ، وتطريق الشبهات إلى أصول الدين وتعريض كتاب الله ارجم الظنون . والمعنى بقوله تعالى (وأخر متشابهات) (أ) مراجعة منكرى البعث لرسول الله عليه في استعجال الساعة وسؤالهم عن منتهاها وموقعها . والمراد بقوله تعالي (وما يعلم تأويله الاالله) (٢) أي وما يعلم مآله الاالله . ويشهد لذلك قوله تعالى (هل ينظرون الاتأويله) (٢) ، والتأويل فيها يحمل على الساعة بانفاق الجماعة » (١) .

وهكذا ناصر الجويني المنهج العقلاني نمشلا في تأويل أي الصفات السمعية مخالف بذلك من سبقوه من الاشاعره كالآشعري والباقلاني والاسفر اييني (°) والذين اتبعوا في ذلك مذهب السلف (¹) حيث نراه في (الشامل) يخصص باما بأكمله يعرض فيه الجمل من التأويلات للآيات

١ - سورة آل عمران: آية ٧

٧ سورة آل عمران : آية ٧

٣ - سورة الأعراف: آية ٥

٤ - الجويني : الارشاد، ص ٤٢

٥ - الاسفراييني : التبصير في الدين . نشرة الكوثرى ، مكتبة
 الخانجي ، القاهرة سنة ١٩٥٥ ، ص ٠٤٠ ومابعدها .

۲ - الشهرسانی : الملل والنحل ، ص؛ ۱ ، وأیضا مقالات الاسلامیین
 للا شعری ، ص ۲۸٥

والا عاديث التي يوهم ظاهرها التشبيه (١). نقول ذلك وأن كان الجويني يتفق مع من سبقوه من الا شاعره في موضوع التنزيه عن الجسمية .

و تر تيبا على ما سبق من استعر اض مذهب الجوينى فى تغريه تعالى عن الجسمية ولواحقها يمكننا القول إن الجوينى فى نفيه صفاته تعالى الخبرية كان عقلانيا كالمعتزلة (٢) ، أما فى تغريه تعالى فقد كان نصيا كن سبقوه من من الأشاعره ، و بذلك يمكننا أن نقول أنه اذا كان الأشعرى قد ركز هجومه على المعتزلة ، فان الجوينى قد شن هجومه على المشبهه دون المعتزلة ، فغراه يحصر المشبه فى خسة فرق هم الكرامية ، وغلاة المجسمة مثل هشام بن الحكم و الحوارزى ، والقائلون بالحلول ، والنصارى فى قولهم باتحاد اللاهوت بالناسوت ، واليهود . و ذهب الى أنه فى مقابل المجسمة يوجد المعطله وقد قصر التعطيل على الفلاسفه دون المعتزلة (٢) . وقد رد فى المسامل على فرق المشبه و المجسمة كما رداً بضاعل مخالفيه من المعتزلة السمريين بمقدمة طويلة ، أوضح معنى المثلية والمثلين فقال : « كل شيئين السمريين بمقدمة طويلة ، أوضح معنى المثلية والمثلين فقال : « كل شيئين السمويا فى جميع صفات النفس فهما مثلان » (١٠) و يمضى فى تلك المقدمة السمويا فى جميع صفات النفس فهما مثلان » (١٠) و يمضى فى تلك المقدمة السمويا فى جميع صفات النفس فهما مثلان » (١٠) و يمضى فى تلك المقدمة الحدمة السمويا فى جميع صفات النفس فهما مثلان » (١٠) و يمضى فى تلك المقدمة المتويا فى جميع صفات النفس فهما مثلان » (١٠) و يمضى فى تلك المقدمة المتويا فى جميع صفات النفس فهما مثلان » (١٠) و يمضى فى تلك المقدمة

١ ــ الجويني : الشامل ، ص ٣٤٥

٧ ـ أحمد صبحى : في علم الكلام ، ج١ ، دار المعرفة .. اسكندرية سنة ١٩٧٧ ، ص ٧٧٥

۱ عبد الرحمن بدوی : مذاهب الاسلاميين ، ج ۱ دار العلم للملابين بيروت سنة ۱۹۷۱ ، ص ۷۲۷

٤ ـ الجويني : الشامل ، نشرة كاوبفر ، ص ١٦٩

حتى يصل الى توضيح هدفة منها وهو « تقديس الرب عن الحدث وعن كل صفة دلت على الحدث . فهذا أقصى مرامنا بنفى التشبيه والتثميل » (*) .

وهكذا يتضح لنا كيف تأثر الجوينى وخاصة فيا يتعلق بموقفة من صفائه تعالى الحبرية بالمعتزلة ومنهجهم العقلى التأويلي ، وقد نقل الجوينى تأثره المعتزلى الى من تلوه من الأشاعرة وخصوصا الغزالى والذى كان تليذا للجوينى ، وقد نقل معظم جوانب مذهبه الكلامي وأن كان الغزالى يعد من جانب بعض المفكرين فيلسوفا أكثر منه متكلما (°) وقد تأتى له ذلك بسبب دخوله في جدال وخصومات مع المذاهب الفلسفية المختلفة ،

دهب د. عاطف العراقي في كتبابة (النزعة العقلية في فلسفه ابن رشد) هامش ص ٧٧ الى مخالفة ذلك الرأى ، فهو لا يعتبر الغزالي فيلسوفا وانها يذهب إلى اعتبارة متكلما صوفيا ويرى أن فكرة يعد خليطا من العناصر الأشعرية والصوفية .

أما مارجيت سمينت فتذهب في كتابها « الغزالي المتصوف » ص ١٢٠ الى رأى يشابهه الى حد ما الرأى الذي ذهب اليه د. عاطف العراقي ، اذ نرى أن الغزالي لا يعد فيلسو فا بالمعنو للعروف لذلك ، لانه حارب النلسفة ونبذها ، ولكنه يعد في الدرجة الأولى محى علوم الدين . فقد كان مرجعة الأول والآخر في مؤلفاته القرآن والحديث ، اذ يعمل فكره الثاقب في فهمها ، وكثيرا ما يفهمها على ضوء مثالية الافلاطونية الحديثة التي تعرف عليها من خلال (كتاب الربويية) ، وكذلك على ضوء الفلسفة اليونانية والتي عرفها عن طريق مؤلفات من طريق مؤلفات من طريق مؤلفات من

و يمكننا أن نتأمس المصادر المحصبة الفلسفته خاصة فى النهافت حيث نراه قد تفلسف وهو يهدم الفلسقة ، وكذلك فى رسائله القصار كالمشكاه والرسالة اللدنيه و بعض أجزاء كتبه المطوله كالاحياء ومقدمته الستصغر (١) وقد كان الغز الى بسبب هذا المنهج الفلسفى هدفا لاتهامات الباحثين والمفكرين ، فنجد الذهبى ينسب اليه التأثير برسائل اخوان الصفا ، وبأ بن سينا والغز الى فى معرض رده على الأخيرين فى (التهافت ٢٠).

أيضا ذهب البعض (٢٠) الى أن الغزالى قد تأثر بالافلاصونية الحديثة و بالمذاهب أو الفلسفات الاشراقيه فى مؤلفاته فى التصوف والتى يطلق عليها (المضنونات) كالمشكاه والمضنون الكبير والصغير وغيرها، حيث نراه بصرحفى

= تقدموه من الفلاسفة بطريقة غير مباشرة . كما ترى أن الغزالي قد تأثر أحيانا بالتوراه و الانجيل ورسائل القديس بولس ونقلها نقلا حرفيا ، كما ترى تأثره بتعاليم القديس أوجستين .

١ - ابو العلا عفيفى : مقدمة رسالة مشكاه الأنوار للغزالى ، الهيئة العامة للكتاب ، بيروت سنة ١٩٦٤ ، ص ٨ ، وأيضا : سلمان دنيا : مقدمة كتاب تهاتف الثلاسفه للغزالي ، الطبعه السادسة ، دار المعارف القاهرة سنة ١٩٨٠ ، ص ٣٣٠ ، ٢٤ .

۲ - الذهبي : _ سير أعلام النبلاء ، مخطوط بدار الكتب ، ص ۳۳
 ۳ - خليل الجر ، حنا الفاخوري : ناريخ الفلسفة العربية ، ج ٧ ، دار المعارف ، بيروت سنة ١٩٥٨ ، ص ٧٧٧

أنحاء مختلفة من تلك المؤلفات من بالفيض وإن كنا لا نعيبره فيضا بالمعنى الذي أثبته الفلاسفة إذ يقول: «إن صورة الإنسان مثلا سببا لحدوث صورة تاثلها في المرآة المقابلة للصورة ، وليس فيها إتصال وإنفصال إلا للسببية المجردة ، وكذلك الجود الإلهى سبب لحدوث نور الوجود في كل ماهية قابلة للوجود فيعبر عنه بالفيض » (') . وهكذا يمضى الغزالي في مأهية قابلة للربات القرآنية والأحاديث التي تثبت صفاته تعالى الخبرية إلى أبعد الحدود ثما جره إلى تصريحات أوما يشبه التصريحات لدى البعض ، فقد صرح كما سبق بالفيض ، وأيضا بوحدة الوجود (٢) كذلك صرح بقدم العالم (٢) . وقد كانت تلك التصريحات والتي ضمنها كتبه التي أطلق عليها المضنونات سببا في نبذ الكثيرين لمؤلفانه بل وإلى إحراق كتبه التي أطلق عليها المضنونات سببا في نبذ الكثيرين لمؤلفانه بل وإلى إحراق كتبه في بعض الأحيان (١٠) .

والمراج والمراجع والمراجع والمراجع والمراجع والمراجع والمراجع والمراجع

١ - الغزالى الاجوبة الفزالية في المسائل الاخروية (المضنون الصغير) .. طبعة الجندى .. القاهرة سنة ١٩٨٠ .. ص ١٥٨ ، ١٥٨ .

الغزالي ، الجام العوام عن علم الكلام؛ طبعة الجندى ، القاهرة سنة ١٩٧٠ — ص ٩٧ .

س ـ الغزالي ، المضنون به على غير أهله ، طبعة الجندى ، القاهرة
 سنة ١٩٧٠ — ص ١٢٦ .

ع ... يوسف أشباخ ، تاريخ الاندلس – الترجمة العربية – ص ٥٠٠٠ .

كذلك إنتقده ابن رشد واتهمه بالتناقض والتهافت لانه سبق وهاجم مذاهب الفلاسفة في القول بقدم العالم ثم عاد وردد نفس مذهبهم أو صرح بأقوال نجر إلى مذهبهم ('). يقول ابن عربي: « شيخنا أبو حامد بلغ الفلاسفة وأراد أن يتقيأهم فما أستطاع » (۲) . وهكذا وجدنا الغزالي يذهب المذاهب السابقة في مؤلفاته الصوفية أو كها يطلق عليها « المضنون بها على غير أهلها » ، ونحن لدلك ان نعتمد عليها في بحثنا في هذا المقام بل وان نعتبرها ممثله لمذهب الغزالي ، وإنها ترى أن مذهبه الحقيق فيا يتعلق بموضوع تنزيه تعالى عن الجسمية ولواحقها يمكننا أن نتامسه في مؤلفاته التي ألفها في المرحلة النانية من حياته والتي أعقبت وفاة أستاذه الجويني التي حددها د ، عبد الكريم عثمان (۲) نقلا عن بويج فيما بين (۲۷۸ - ۲۸۸) وهي المرحلة والتي تسمى بمرحلة الدفاع عن علم الكلام ، وتشمل تهافت الفلاسفة ومقاصد الفلاسفة ، وقواعد المقائد والرساله القدسيه وعقيده أهل السنه من الاحياء و كذلك الإقتصاد في الاعتقاد (۱) ، أيضا يمكننا تامس

۱ – ابن رشد: تهافت التهافت – تحقق د/ سليمان دنيا – دار المعارف – ج۱ – الطبعة الثالثة – القاهرة سنة ۱۹۸۱ – ص ۸۸ ، وأيضا: ابن طفيل: حي بن يقظان ــ تحقيق أحمد أمين ــ دار المعارف ــ القاهرة سنة ۱۹۵۹ – ص ۹۳ .

حبد الكريم عثمان: سيرة الغزالي وأقوال المتقدمين فيه ــ دار الفكر ــ دمشق بدون تاريخ ــ ص ٧٠.

٣ _ المصدر السابق: ص ٢٠٧ .

٤ ... عاطف العراق: حاشية كتابه النزعه العقليه في فلسفة ابن رشد ،=

منهجه الحقيق في الموضوع الذي نحن بصدد بحثه في هذا المقام وهو تنزيه تعالى عن الحسميه في الأربعين وللجزء الرابع من الأحياء وغيرها . وتمثل تلك المرحلة الثانية من حياته حقيقة مذهبه في المزاوجه بين النص والعقل ، وهو المنهج الذي إتخذه الغزالي في كل آرائه نقلا عن الأشعري (١) كما يذهب إلى ذلك البعض . أما سائر مصنفاته في الفترة التي توسطت بين المنقذ و الإقتصاد فتدور في الأغلب على محاولات التوفيق بين آرائه في هاتين المرحلتين من مراحل تطور تفكيره حيث أندفع بكليته بحو التصوف (٢).

وقد ذهب الغزالي فيما يتعلق بتنزيه تعالى عن الجسمية نفس مذهب الجويني العقلاني سواء فيما يخص موقفه من صفاته تعالى الخبرية أو نني الجسمية عنه تعالى . حيث نراه في (التهافت) يذهب إلى الزام الفلاسفة بالقول بأنه تعالى جسم ترتيبا على قولهم بقدم العالم (٣) إذ لا فرق بين القول بقدم العالم والقول بقدم الاجسام ، ولما كان تعالى موصوفا بالقدم فيلزم من ذلك كونه جسما ، وهو في ذلك يبطل إحتجاجهم بأنه جسما يستلزم التركيب والتأليف والهيولي والصورة والذات والصفات ونحوها مما يوجب

ص ٣٨٥ وأيضا : جلال موسى : نشأة الأشعرية و تطورها ص ٤٣٠ ،
 حيث يعتبر الكتاب خير ممثل اعقيدة الغزالي الأشعريه في الثوسط .

١ ـــ جلال موسى : نشأة الاشعرية و تطورها — ص ٤٣٠ .

٧ ـ المصدر السابق نفس الصفحة .

س _ ذهبب د. فو قيه حسين في حاشيتها على كتاب (لباب العقول) =

الانقسام و هو تعالى يستحيل عليه قبول الانقسام حيث يرى أن القول بقدم العالم يعنى اثبات موجود لا وجود له وإذا كان ذلك كذلك فانه لا يبعد تقدير مركب لا مركب له . كذلك نراه يبطل إحتجاجهم بأنه

المكلاتي ص ١٥٤٥، ٥٥ إلى نفي القول بقدم العالم عن ابن سينا والفارابي ، حيث تري أن الفارابي ام يقل بالصدور حيث أن الإيجاد عنده من العدم المحض ، يتضح ذلك من قوله : (وهو عله لوجود جميع الاشياء بمعني أنه يعطيها الوجود الابدي أو يدفع عنها العدم مطلقا ، لا بمعني أنه يعطيها وجوداً مجرداً بعد كونها معدومة) (عيون المسائل — ص ١٧، ١٨ وهي تفرق في مذهبه بين الابداع والإيجاد ، فترى أن المقصود بالإبداع عنده هو حفظ أدامة الوجود وهو جال العقول والنفوس والافلاك ، وأما الإيجاد فهو الإيجاد من العدم المحض وهو حادث يفعل صانع العالم تعالى . أما ابن سينا فتري أن مذهبه في (النجاه ص ٢٢٦) يشير إلي القول عدوث العالم لا قدمه ، حيث يتحدث عن مفهوم يسميه بالممكن أو الواجب بغيره لان الواجب بذاته يوجده من العدم . وترى أن ذلك ينفي قوله بالقدم .

هذا في الوقت الذي يرى فيه د. إبراهيم بيومي أن ابن سينا والفارابي في إكتفائها بفكرة الصنع لم يقصداً بذلك سوى الفيض أو الصدور الافلوطنين ، وهو لا يحقق الخلق الذي قصد إليه القرآن والذي يعتمد على قدرة البارى وإرادته ، هذا وهذا وإنكانا لا يقصدان بذلك إلا الإمعان في التنزيه . (في الفلسفه الاسلامية - ج ٧ - ص ٨٤).

تعالى إذا كان جسما فيلزم من ذلك حاجته إلى نفس تكون كالعله بالنسبه له، فيرى أن النفس ليست عله للجسم وأنهم إذا كانوا قد جوزوا وجودها قديما فيلزمهم تجويز ألا تكون لهما عاه (۱). وكذلك يبطل الفزالى إحتجاجهم بالتخصيص بناء على نفيهم الإراده عنه تعالى (۱). ويصل الفزالى في النهابه إلى القول: «إن من لا يصدق بحدوث الاجسام ، لا يقدر على إنامة دليل ، على أن الاول ليس بجسم » (۱).

وهكذا نرى الغزالي يرتب دليله على تنزه تعالى عن الجسميه على القول محدوث الاجسام أو محدوث العالم . وقد جرى على هذا المذهب في جميع مؤلفاته تقريبا حيث نجده في (الرساله القدسيه) وبعد إثباته حدث الجواهر بناءاً على تحيزها وقبولها للحركه والسكون، يثبت تنزيه تعالى عن قبول التحيز حيث يقول: « ولا ما لا محلو عن الحوادث فهو حادث، ولو تصور جوهر متحيز قديم، لكان يعقل قدم جواهر العالم (١٠). ثم ينتقل من ذلك إلى إثبات تنزهه تعالى عن أن يكون جسا بناء على قبول

١ _ الغزالى : تهافت الفلاسفة — تحقيق د. سليان دنيا — دارالمعارف ــ الطبعة السادسة ــ القاهرة سنة ١٩٨٠ ــ ص ١٩٤٠ ١٩٤٠

at the past was a believe the second

٧ ــ المصدر السابق : ص ١٩٥٠ -

س ... المصدر السابق: نفس الصفحة .

٤ ــ الغزالي : أحياء علوم الدين ــ الجزء الاول وهو كتاب قواعد
 العقائد ــ الرساله القدسيه ــ دار الشعب ــ بدون تاريح

الأجسام للتحيز وللتركيب من الجواهر (١) والعبو اهر حادثة وهو تعالى قديم، وهو كذلك يثبت تنزهه تعالى عن الجسمية بنا، على تنزهه عن قبول الأعراض (١) لاعتبار أن العرض إنما محل في الجسم والجسم حادث. وهو يرى أنه تعالى كان موجودا في الأزل ليس معه غيره ثم أحدث الأجسام والأعراض بعده ، وأبه تعالى عالم قادر مربد خالق ، وهي أوصاف تستحيل على الأعراض بل لا تعقل إلا لموجود قائم بنفسه مستقل بذاته (١).

ثم ينتهى الغزالى من تدليله السابق إلى القول: « أنه موجـــود قائم بنفسه ، ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض ، وأن العالم كله جواهر وأعراض وأجسام . فأذا لا يشبه شيئا ، ولا يشبه شيء ، بل هو الحى القيوم الذى ليس كمثله شيء ، وألا يشبه المخلوق خالقه والمقدور مقدوره والمصور مصوره ، والأجسام والأعراض كاما من خلقه وصنعه ، فاستحال القضاء عليها بمائلته ومشابهته » (الله . كذلك نراه يذهب نفس المذهب في موضع آخر حيث يقول تعالى: « ليس بجسم مصور ، ولا جوهر محدود مقدر . وأنه لا يمائل الأجسام لا في التقدير ولا في قبول الإنقسام ، مقدر . وأنه لا يمائل الأجسام لا في التقدير ولا في قبول الإنقسام ، وأنه ليس بجوهر ولا تحله الجواهر ، ولا يعرض ولا تحله الأعراض ،

١ - الغزالي : مقاصد الفلاسفة - تحقيق د. سليان دنيا - دار المعارف
 القاهرة سنة ١٩٦١ - ص ٢١٧ ، ٢١٨ .

٢ - المصدر السابق: ص ٢١٠، ٢١٩.

٤ - ٥ انفس الصفحة.

بل لا يماثل موجودا ويماثله موجود ۽ (١).

أيضا يذهب الغرالى إلى إثباته تنزيه تعالى عن الجسمية بطريقة أخرى سبق أن ساكما من سبقوه من الأشاعرة . حيث برى أنه إذا كان تعالى جسما فيلزم من ذلك تخصصه بمقدار مخصوص وأن هذا المقدار بجوز أن يكون أكبر منه أو أصغر منه وأنه لا يمكن ترجيح أحد الجائزين إلا بمخصص ، فيفتقر تعالى بذلك إلى مخصص يقدره بمقدار مخصوص فيكون بذلك مصنوعا لا صانعا و مخلوقا لا خالقا (٢) .

والغزالي في براهينه السابقة لا ينكر على خصومه من معتزلة وفلاسفة وباطنية وغيرهم إطلاق الألفاظ عليه تعالى دون المعانى كاطلاق لفظ الجوهر أو العرض أو الجسم أو غيرها إذا لم يريدوا بها المعانى الدالة على الحدوث ويرى أن ذلك يكون خطأ في حق اللغة لا الشرع والعقل. وقد جرى على ذلك في جميع مؤلفانه التي عالحت موضوع تنزيهه تعالى عن الجسمية. كذلك لا ينكر الغزالي المشابهة بين صفات العبد والرب (١١) فيفرق بين المشاركة والماثلة ويرى أن المخلوق يمكن أن يشارك خالقة في صفاتة ولا يعد

۱ - الغزالى : الأربعين فى أصول الدين .. دار الآقاق .. بيروت ..
 بدون تاريخ .. ص ٧ .

الفز الى ، الإقتصاد في الإعتقاد ، طبعة الجندى ، القاهرة سنة العددا .
 ١٩٧٠ ، ص ١٤ وما بعدها .

سے الغزالی ، المقصد الأسنی فی شرح معانی أسماء الله الحسنی تحقیق د. فضلة شحاده ـ دار المشرق ـ بیروت بدون تاریخ - ص ٤٦ .

ذلك تشبيها ، ولكنه لا يمكن أن يشاركه فى خاصية الإلهية التى يعبر عنها بقوله : « والخاصية الإلهية أنه الموجود الواجب الوجود بذاته الذي عنه بوجد كل ما فى الإمكان وجوده على أحسن وجوه النظام والكمال » (١).

و يذهب الغزالي في تنزيه تعالى مذهبا بعيدا حين يفسر اسم «القدوس»

- أحد أسائه تعالى الحسنى - بمعنى المنزه عن كل وصف يدركه حسن أو

يتصوره خيال أو يقضى به تفكير (۱). ويرى أنه يعنى أيضا تنزهه تعالى
عن كل وصف من أوصاف الكمال التي يظنها أكثر الحلق كمالا (۱) وهي
سمعهم و بصرهم و كلامهم و إرادتهم وغهي ها ، أما صفات نقصهم فهي
نقائض تلك الصفات. ويذهب الى أنه تعالى منزه عن صفات كالهم كما
أنه منزة عن صفات نقصهم « وكل صفة تتصور للخلق فهو منزه ومقدس
عنها وعما يشبهها و بهائلها » (١).

أما فيها يتعلق بصفاته تعالى الخبرية ، فقد ذهب الفزالى فى ذلك . لا نقول إلى مذهب الجوينى العقلانى التأويلى متابعا فى ذلك المعتزلة ، ولكن إلى مذهب قريب منه ، حيث نجد له صدد الآيات والأحاديث التى يشبه ظاهرها الله بالمخلوقات منهجان ، حيث يرى أن الناس بازا، هذه الظواهر

· Valleti

١ - المصدر السابق ، ص ٧٤ .

۷۱ ص ۱۷ .

٠٠٢ ١ ١ ص ١٧٠

٤ - ٧ ، نفس الصفحة.

فريقان (١) : عوام ، وعلما. ويرى أن اللائق بعرام الحلق فيما يتعلق بهذا الموضوع ألا يخاض بهم فى هذه التأويلات ، بل ينزع من عقائدهم ما يوهم التشبيه ويدل على الحدرث .

ويذلك يكون الغرالي قد أسكت جانب الفكر لدى هذا الفريق من العوام، وأسكن الإيمان أفئدتهم وبذلك مهد لعرضه لأصول العقيدة بأضعاف جانب الفكر الذى ارتآه يورث المراء لدى العامه ويثير التشويش (۱). ويرى الغزالي و فيما يتعلق بالعوام وموقفهم من الآيات والأحاديث التي يوهم ظاهرها التشبيه بصفات المخلوقات (۱). أن من بلغه منهم حديث يجب عليه سبعة أمور: التقديس، ويعنى به تغزيه الرب تعالى عن الجسمية وتوابعها، والتصديق، وهو الإيمان بما قاله (علي العجز، وهو الإقرار بأن ذلك لا محيط به مفهومه اذ العجز عن درك الإدراك والسكوت، فلا يسأل عن معناه ولا مخوض فيه، والإمساك، ويكون بألا يتصرف في الألفاظ الواردة بذلك بالتأويل أو التبديل أو ويكون بأن يكف باطنه عن البحث عنه والتفريق بالفظ كما ورد، والكف، ويكون بأن يكف باطنه عن البحث عنه والتفكر فيه، وأخيراً التسليم ويكون بأن يكف باطنه عن البحث عنه والتفكر فيه، وأخيراً التسليم

١ .. الغزالي : الجام العوام عن علم الكلام .. ص ١٠

۲ .. أحمد صبحى : في علم الكلام .. ج ۱ .. دار المعرفة .. السكندرية
 سنة ۱۹۷۱ .. ص ۲۰۲ ، ۳۰ ..

٢ _ الغز الى : الجام العوام عن علم الكلام .. ص ١٢

لأهله ، بأنه لا يعتقد بأن ذلك ان خنى عليه لعجزه فقد خنى عن رسول الله (وَاللَّهِ اللَّهِ عَلَى اللَّهِ اللَّهِ اللَّهِ عَلَى اللَّهِ اللَّهِ عَلَى الصديقين والأرلياء ، فقد كانوا على بينه منه وان لم يخوضوا فيه لا نه من الامور التي تقصر أذهان الناس عن الإحاطة به (١) .

أما المنهج الآخر الذي ذكره الغزالي فقد خص به الفريق الثاني وهم العلماء دون العوام وهو المنهج التأويلي ، اذ جعله مقصوراً على الراسخين في العلم وهو يحددهم بالاولياء الفارقين في بحار المعرفة المتجردين عن دتيا الشهوات ، دون سائر العلماء (1). يقول الغزالي : « وأكثر الناس مشبهه ولكن التشبيه درجات، منهم من يشبه في الصورة فيثبت اليد و العين و النزول والإنتقال ، و منهم من يثبت السخط و الرضى و الغضب و السرور ، و الله تعالى مقدس عن جميع ذلك ، وإنما أطلقت هذه الالفاظ في الشرع على سبيل المجاز و بتأويل يفهمها من يفهمها ، وينكرها من ينكرها (٢).

بقى أخيراً أن نقول أن الغزالي وان قصر التأويل فيما يوهم تشبيهه تعالى بالاجسام على العلماء دون العوام إلا أنه قد سلك بهؤلاء العوام مسلكا شبيها بالمسلك الذي انتهجه الاشعرى والباقلاني والاسقرابيني من قبل وهو التصديق بالآيات والاحاديث الموهمة بذلك ولكن بلا كيف. وهو يعلن

١ ـ المصدر السابق : ص ٦٣

٧ ـ المصدر السابق: ص ٧٧ ، ٧٤

٣ ـ الغزالي : ميزان العمل ... طبعة الجندى ... القاهرة سنة ١٩٧٣ ...

صراحه بأن منهجه فى ذلك هو منهج الساف وأنه الحق دون غيره (۱). نقول ذلك وان كان الفزالى قد صرح فى نفس المؤلف وفى غيره بتصريحات قد يكون ظاهرها متناقضا مع أشعريته ، حيث نراه يصرح بوحدة الوجود (۱) وأحيانا بالفيض والصدور (۱) ونراه فى مؤلف آخر له بقول بلطاع (۱) والذى ضمنه رسالته الشكاه ، ثما حدا بالباحثين إلى أن ينسبوا إليه معتقدا خاصا فى الحكمة الاشراقية (۱) وذهب بعضهم إلى القول بأن الفزالى قد تأثر بتلك النظريات الاشراقية نتيجة لكثرة المناقشات التى دارت بينه و بين الباطنية والباطنية بهرقها المختلفة إنها استقت أصول منهجها أساسا من الديانات الشرقية والباطنية بارقها المختلفة إنها استقت أصول منهجها أساسا فى ﴿ حكمة الاشراق ﴾ يردد نفس آراء الغزالى فى ﴿ المشكاه ﴾ (۱) . كذلك فى ﴿ حكمة الاشراق ﴾ يردد نفس آراء الغزالى فى ﴿ المشكاه ﴾ (۱) . كذلك بنهم د. عبد الرحمن بدوى الفزالى فى ﴿ المشكاه ﴾ بالتأثير بأفلوط بن فى

١ ـ الفزالي : الجام العوام عن علم الكلام ـ ص ١١٠

۲ ــ المصدر السابق: ص ۹۲ ـ ویدهب خلیل الجروحنا الفاخوری فی الربخ الفلسفة العربیة) ص ۹۷۷ الجزء الثانی ، بأن رأی الغزالی فی وحدة الوجود لا یؤدی إلی الحلولیة ، لان الحلولیة تعتبر أن كل شیء فی الوجود هو الله ، بینها الغزالی یری أن الله هو كل شیء .

٣ .. الغزالي ؛ المضنون به على غير أهله .. ص ١٢٦

٤ ــ الفزالي : مشكاة الانوار ــ تحقيق د. أبو العلا عقيق ــ الهيئة العامة
 للكتاب ــ ص ٩١

ه .. أحمد صبحى : في علم الكلام .. ص ٢٠٤

٣ ـ أبن العلا عفيني : مقدمة مشكاة الانوار للغزالي ـ ص ٢٣، ٣٥ ...

تاسوعاته ترتيبا على قوله بالفيوضات (١) .

أيضا ذهب ﴿ فنسنك ﴾ فى مقال له نشر سنه ١٩١٤ إلى أن الغزالى انما استمد الفصل الأول ، والذي قال فيه بالإتحاد ، من الفصل الخامس من النساع الرابع من تاسوعات أفلوطين (٢).

فاذا تركنا بعد ذلك الغزالي وتلمسنا المذهب لدى غيره من الأشاعرة وجدنا البغدادى المتقدم على الغزالي (٢٩٥ه ه) ، وجدناه يكاد يردد نفس الآراء التي قال بها الجويني بعد ذلك في نفس الموضوع موضوع تغزيهه تعالى عن الجسمية ولواحقها المادية والمعنوية حيث يقول . «والصانع قيوم فأتم بذاته ، لا يفتقر إلى محل ولا حد له ولا نهاية خلافا لما يدعيه المجسمة في تناهى الاله ، والله غنى عن خلقه ، ما خلق الخلق لاجتلاب نفع إلى نفسه ولا لدفع ضر عنه » (٢).

أما مذهبه فيها بتعلق بصفاته تعالى الخبرية ، فيقترب قيه من رأى المعتزلة في التأويل ، ويخالف فيه رأى الأشاعرة الذين لا يشير إليهم على أنهم (أصحابه) أو (أهل الحق) أو (أهل السنة)، كما سماهم غيره من مفكرى الأشاعرة كالأشعرى والباقلاني والاسفراييني وغيرهم ، وإنما نراه يشير

١ _ عبد الرحمن بدوى : أفلوطين عند العرب _ ص ١٧٥

٧ ــ أبو العلا عفيني : مقدمة مشكاه الأنوار للغزالي ــ ص ١٦

۳ - البغدادى: أصول ألدين - نشرة استانبول - مطيعة الدقى القاهرة سنة ١٣٤٦ ه، ١٩٢٨ م - ص ١٩٢٨

إليهم ا بالصفانية) (۱) إذ يقول « زعم بعض الصفانية أن الوجه والعين المضافين إلى الله تعالى صفات له والصحيح عندنا أن وجهه ذاته وعينه رؤيته اللا شياء ، وقوله (ويبقى وجه ربك (۲) معناه ويبقى ربك ، وقوله (ولتصنع على عينى) (۲) أى على رؤية منى ، كما قال (اننى معكما أسمع وأرى) (۱) وقوله في سفينة نوح (تجرى بأعيننا) (۱) أراد بها العيون الى جرت بها السفينة من الماء ، وقوله (كل شيء هالك إلا وجهه) (۱) يفيد بطلان كل عمل لم يقصد به وجه الله تعالى » (۱) .

ثم نرى البغدادى بصطنع منهج المعتزلة بسفور، باشارته إليهم (بأصحابنا) دون الأشاعرة فيقول فى تأويل قوله تعالى (لم خلقت بيدى) (^): « وزعم بعض أصحابنا على معنى القدرة وذلك صحيح » (*). يتضح من منهج البغدادي السالف كيف أنه تأثر بمذهب المعتزلة والذلاسفة وخاصة

١ - أحمد صبحى : في علم الكتاب - ص ٥٤٣، ٥٤٣

٢ _ سورة الرحن : آية ٢٧

٣ - سورة طه ٠ آية ٢٩

٢ - سورة ظه : آلة ٢٠

٥ - سورة القمر · آية ١٤

٢ - سورة القصص : آية ٨٨

٧ ـ البغدادي : أصول الدين ـ ص ١١٣

٨ ـ سورة ص : آية ٥٧

۹ _ البغدادي : أصول الدين _ ص ١١٣

فيا يتعلق بموقفه من صفاته تعالى الخيرية ، أما مذهبه فى التنزيه ، فيكاد يكون نفس مذهب من سبقوه من الأشاعرة كالأشعري والباقلاني .

من الاستعراض السابق لمذهب الغزالي والأشاعرة المتقدمين فيما يتعلق عشكلة تنزيهه تفالي عرب الجسمية وما يرتبط بها من صفات خبرية أثبتها البعض ونفاها آخرون مؤولين تلك الصفات بمعانى تليق بذاته تعالى وتقدسه عن الجوارح والأعضاء. وقد رأينا كيف أثبت الأشعرى الباقلانى والاسفراييني هذه الصفات بلاكيف، بينها نفاها الجويني والبغدادي وأولوها بمعان تليق بذاته تعالى متابعين في ذلك المعتزلة والتي استقت أصولها ومذهبها من المذاهب العلسفية على إختلافها (١).

ويمكننا أن نقول أن الأشاعرة عموما قد تأثروا بالمنهج العقلي المعتزلي بداية من الأشعري الذي إستخدمه لتعضيد النقل في بعض الأحيان (٢) والباقلاني أيضا ، إلا أن الجويني قد أوغل في إستخدام العقل مصطفعا مذهب المعتزلة تماما في هذا الموضوع وكذلك البغدادي أما الغزالي فقد كان مذهبه في معظم مؤلفاته هو التوسط بين العقل والنص (٣) ، إذا لم المشكاه والمضنونين وغيرها من مؤلفاته الصوفية - ممثله لمذهبة الحقيقي في الموضوع.

١ _ الشهرستاني : الملل والنحل _ ج ٢ _ ص ٦١

٢ - الأشعرى : إستحسان الخوض فى علم الكلام - ص ٩٧، ٩٧، ٩٣.
 وأيضاً : اللمع - ص ١٠

٣ - جلال موسى ؛ نشأة الأشعرية وتطورها - ص ٢٩ ، ٢٠٠

أما من تلي الغزالي من الأشاعرة فيلاحظ أنهم بوجه عام برددون آراء السابقين وقل أن يضيفوا جديداً (١). ولعل أبرزهم فخر الدين الرازي، وهو أشعري وفي لأشعريته فيها يتعلق بتنزيهه تعالى عن مشامهه الحوادث(٢٠٠ ، وان مال إلى بعض آراء المعتزلة فيها يتعلق بصفاته تعالى الحبرية (٦) أذ يقول: ﴿ وَاسْتُواؤُهُ قَهْرُهُ ءُو إِسْتَمْلَاؤُهُ وَنُزُولُهُ بِرَهُ وَعَطَّاؤُهُ، وَمُجِينَّهُ حَكُمُهُ وقضاؤُهُ، ووجهه وجوده أو جوده ، وحباؤه وعينه حفظه ، وعونه اجتباؤه ، وضحكه عفوه آو إذنه ، وارتضاؤه ويده انعامه وكرمه واصطفاؤه » . (٧٩١ هـ) صاحب ﴿ المقاصد ﴾ ، وقد قامت على هذين الكتابين الدراسات العقلية في العالم الإسلامي حتى آخريات القرن التاسع عشر ، حيث خلطت فيها الفلسفة بالكلام خلطا تاما (٤). وقد تابع الإيجي في ﴿ المواقف ﴾ مذهب الأشاعرة فيها يتعلق بتنزيه عالى (٥) عن الجسمية ، أما فيها يتعلق الوجه في قوله تعالى ﴿ وَيَبْقَى وَجُهُ رَبُّكُ ﴾ وقوله ﴿ كُلُّ شَيَّ هَالَكَ إِلَّا وَجِهِ ﴾

۱ – ابر اهیم مدکور: فی الفلسفة الإسلامیة - ج ۲ – ص ٥٤
 ۲ – الرازی: محصل أفكار المتقدمین والمتأخرین – ص ۱۵۹، ۱۵۹
 ۳ – الرازی: تأسیس النقدیة – ص ۱۸

٤ - ابراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية - ج٧ - ص ٥٥

ه - الإبجى : المواقف فى علم الكلام - مكتبة المتنبى - القاهرة - بدون
 تاريح - ص ٢٧٣

بمعنى الوجود، وأول اليدفى قوله تعالى (يدالله فوق أيديهم) (١) بمعنى النعمة وأحيانا يثبتها كصفة زائدة متابعا الأشعرى وكذلك الجنب والساق واليمين وغيرها (١).

وهكذا نقول أخيراً بناء على ما سبق أن الأشاعرة في تصويرهم لفكرة الألوهية قد عنوا بالتوحيد والتنزيه أكثر ثما عنوا بالتجريد . وحكموا النصوص الدينية أولاً ، وأعادوا إليها قداستها بعد أن حاول المعتزلة أن يحكموا العقل فيها ويغلبوه عليها ، فيرفضون منها ما يرفضون ويأولون ما يؤولون (٢) . صحيح أن الأشاعرة الأول كالاشعري والباقلاني لم يغفلوا العقل و لكنهم لم يغلبوه ، أما المتأخرون فمنهم من توسع في إستخدام العقل إلى حد اقترب فيه من المعتزلة من الفلاسفة ونحن نخص بذلك الجويني وحده دون الغزالي فقد كان خير ممثل لعقيدة أهل السنة ، في الموضوع الذي نحن بصدد محمثه و هو تنزيهه تعالى عن الجسمية _ يقول د. أحمد صبحى : « عند الغزالي وبالغزالي يكون الفكر الاشعرى الممثل للعقيدة قد بلغ درجة من الاكتبال والاستقرار ، وقد سبقته بلاشك محاولات ابتداء من أبي الحسن الاشعري مرورا بالبغدادي ، ولكن أفكار الاشعرية كانت لا تزال تموج بين إعتبارها فكراً نخضع لمنطق العقل وبيناعتبارها إيهانا نخضع للغة القلب، حتى إذا جاء الفزالي أسكت الجانب الاول _ جانب الفكر ، وأسكت الجانب الثاني _ جانب الإيان أفئدة جمهور المسلمين ﴾ (*) .

١ - سورة الفتح : آية ١٠

٢ ـ الايجى: المواقف ـ ص ٢٩٨

٣ - ابراهيم مذكور: في الفلسفة الاسلامية .. ج ٢ .. ص ٥٥

٤ - أحمد صبحى: في علم الكلام .. ج .. ص .. ٢٠٠

: 4p= 1 - +

أوضحن قيما سبق ، وبالتحديد في معرض مناقشت لتغريه الغزالي والأشاعره له تعالى عن الجسمية – وما تقتضيه من أعضاء وغيرها أثبتتها الأيات القرآنية وإستفاضت بها الأحاديث الصحيحة ـ كيف سلك الأشاعره في هذا التغريه مسالك شتى ، كما وضحنا موقف كل منهم من صفاته تعالى السمعيه ، فذهب بعضهم إلى إثباتها كالأشعرى والباقلاني والغزالي بلا كيف ، ونفاها بعضهم كالجويني وبعض متأخرى الأشعريه كالرازى والإيجي وغيرهم . كذلك أوضحنا إلى حد اتفق هؤلاء الأشاعره مع أهل السنة في ذلك .

نقول أن صفاته تعالى الخبرية كثيره ، منها ما يوهم إثبات الجسميه له تعالى كالمعين و الوجه والساق واليد والجنب وغيرها ، ومنها ما يوهم إثبات الجهه له تعالى ، وتلك ترتبط بالجسميه أيضا بأعتبار أن الجسم هو المتحيز ، والمتحيز إنها يكون في جهة (١) من الجهات الست . وقد أنقسم المتكلمون

۱ ـ الغزالي: قواعد العقائد ـ ص ۸۰، وأيضا الإقتصاد في الإعتقاد ـ ص ٤٤، وأيضا الإقتصاد في الإعتقاد ـ ص ٤٤، وأيضا الجام العوام .. ص ٥٥، أيضا النظاميه للجوبني ص ٥١٣، أيضا وأيضا الإرشاد للجوبني ص ١٦١، أيضا الأنصاف للباقلاني ص ٣٦، وأيضا المواقف للايجي ص ٢٧١، والمكلاتي: لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول .. تحقيق د. فوقية حسين ـ دار الأنصار ـ الطبعة الأولى .. القاهرة سنة ١٩٧٧ ص ١٩٧٣

بشأن تلك الصفات السمعية التي تثبت الجهة له تعالى كما يقول القصيدى (١) فريقين متعاديين ، فريقا سخر منها وزهد فيها لما أيقن مخالفتها المعقولات الضرورية وأن أصطدم شي، من عقلياته بشي، منها لجأ إلى تآويله وهم المعتزله من النفاه ، وفريق قبلها بايان وإستسلام ظـاهر على مضض مع أعترافه بأنه لا يمكن الإصلاح بينها وبين المقولات في الظاهر وهم أهل السنه ومن تابع مذهبهم من الأشاعره كالأشعرى والباقلاني من المثبتين لتلك الصفات .

وسوف نتقصر في بحثنا في هـــــذا المقام على صفتين من تلك الصفات السمعية التي تثبت له تعالى الجهه (^{*}) ، وهما صفة الإستواء على العرش وصفة

= وأيضا محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين الرازى ص ١٥٥، ١٥٥، حيث بذهب الرارى مستدلا فى ذلك على نفى الجسمية عنه تعالى بأنه لوكان جسا فالعالميه الحاصله لأحد العبرأين غير الحاصله للعبر، الآخر وكل واحد من تلك الأجراء بكون حيا عالما قادرا على الإستقلال فيفضى إلى تكثير الآلهه. وكذلك بذهب الطوس فى (شرحه للمحصل) أنه لو كان متحيز ألم يكن منفكا عن الاكوان فيلزم حدوثه إذا الأكوان حادثه. (شرح المحصل ص ١٥٥).

- ١- القصيمي: الصراع بين الاسلام والوثنية... ص ٦٠٥.

٢ - نود الاشاره فى بداية بحثنا لتنزيه تعالى عن الجهه إلى أن مفهوم
 كل من ، الحركة ، والسكون ، والمكان ، والحيز والزمان ، والآن ،
 والتداخل ، والتلاصق ، والاتصال ، والنهاية ، بعد داخلا فى مفهوم =

النزول ، أما الآيات والأخبار التي يتعلق ظاهرها باثبات الكانية له تعالى

الجهه , وعليه فكل من أثبت له تعالى أى من المفاهيم السابقة أو ما دل
 على أى منها من صفاته تعالى السمعيه ، بعد من مثبتى الجهه .

إذ الحركة كما يذهب إلى ذلك الآمدى في معجمه (المبين في شرح معانى ألفاظ الحكاء واللتكلمين) ص ٩٥، ٩٥، ٩٧، ٩٧، ٩٥، ٥٥، وكذلك للغزالي في (معياد العلم) ص ١٧٥، ١٨٧، ١٨٨، عبارة عن كال بالفعل الغزالي في (معياد العلم) ص ١٧٥، ١٨٧، ١٨٨، عبارة عن كال بالفعل لم و بالقوة من جهة ما هو بالقوة ، وذلك كما في الانتقال من مكان إلى مكان و الاستحالة من كيفية إلى كيفية . أما السكون ، فهو عدم الحركة فيا من شأنه أن تكون فيه تلك الحركة . وأما المكان ، فعبارة عن السطح الباطن من الجرم الحوى الماس للسطح الظاهر من الجرم الحوى ، كالسطح الباطن من الكوز الماس للسطح الظاهر من الماء الموضوع فيه . وأما الحيز ، فعبارة عن المكان أو تقدير المكان . وأما الزمان . فعبارة عما به تقدير الحركات . وأما الآن ، فعبارة عن نهاية الزمان . وأما التماس ، فهو تلاقى الذوات بأطرافها على وجه لا يكون بينها أصلا .

وأما التداخل، فعبارة عن ملاقاة شي، بأجمعه لآخر ويتبعه كون كل واحد من المتداخلين في مكان الآخر . وأما التلاصق ، فهو التماس بين المتلاقيين المتلازمين في الانتقال لا إنفكاك لأحدهما عن الاخر إلا قسراً . أما الاتصال فهو إتحاد مقدارين في حد مشترك بينها يكون هو طرف لكل واحد منها. وأما النهاية ، فعبارة عما لوفرض الفارض الوقوف عنده لم يجد

كالاتيان والمجىء والإنتقال والعروج ونحوها فتجرى عليها أحكام الصفتين السالفتين .

أما عن الفريق الاول وهو فريق النفاه لتلك الصفات من المعتزله وبعض متأخري الاشعرية كالجويني والغزالي والرازي وغيرهم ، فقد إستدلوا على نفيهم صفة الإستوا، له تعالى بوجوه ، بعضها مبنى على إستحالة الجيز والجهه ، إستحالة الإستوا، نفسه ، وبعضها مبنى على إستحالة الجيز والجهه ، فات الإستوا، على العرش مستدارم لها ، وما إستارم المحال فهو على العرش مستدارم لها ، وما إستارم المحال فهو على أيضا .

فن النوع الا ول ما ذكره الرازى فى (تأسيس التقديس) من أنه لو كان على العرش اكان حميلة العرش حاملين له وهدنا مستلزم للاحتياج. ولكن الإبتداء بخلق العرش أولى من الإبتداء بخلق السموات والا رض مع أن قوله تعالى (أن ربكم الذى خلق السموات والا و لا و من على العرش) (أ) يفيد تقدم خلقها (آ). وإن كنا نلاحظ من جانبنا

بعده شیئا آخر من ذی الطرف ، كالنقطه للخط ، و الخط للسطح ،
 الان للزمان .

وأما الجهه ـ والتي تتعلق بها المفاهيم السابقة ، والتي هي محور بحثنا في هذا المقام فعبارة عن جهة كل شيء، ما له من الغاية ، المحدوده له فيتحصل من ذلك ما سبق وأوضحناه .

١ - سورة السجدة : آية ع .

۲ - الرازي : تأسيس التقديس ـ ض ٢٠ .

وضوح المفالطه فى تلك الحجه التى أوردها الرازى ، فأن تأخر الإستواء على العرش عن خلق السموات والأرض لا يفيد تقدم خلقها على خلق العرش ، حيث أن قوله تعالى « وهو الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام وكان عرشه على الماء » (١٠) أوقع فى أفادة تقدم خلقه _ أى العرش _ على خلقها قطعا .

كذلك يرى الرازى أنه لو كان على العرش أيضا لكان ما يلي هذا الجانب منه متميزاً عما يلى هذا الجانب ، فيكون منقسها والإنقسام من خواص الأجسام والله تعالى ليس بجسم ، وقد رد على الرازى فى نفيه صفة الإستواء فريق المثبتين لتلك الصفة ومن أبرزهم ابن تيميه من المتأخرين ، كما رد الأشعرى من قبل على جهور النافين لتلك الصفه فى (الإبانه) (٢).

وقد انكر ابن تيميه أن يكون تعالى محتاجا إلى العرش أو إلى غيره من المخلوقات ، فإن المخلوق هو الذي يفتقر إلى الحالق ولا يفتقر الحالق إلى المخلوق ، وأنه إذا كان تعالى فوق العرش لم يجب أن يكون محتاجا إليه فإن الله خلق العام بعضه فوق بعض ولم يجعل عاليه محتاجا إلى سافله (٢) . كذلك أنكر ابن تيميه قياس الغائب على الشاهد ، وصرح بأنه إذا كان الإستواء في حق المخلوق يلزمه التحيز وقبول الانقسام والجسميه فذلك

bale by the contract of the party of the contract of the contr

١ - سورة هود : آية ٦ .

٧ _ الأشعرى : الابانه _ ص ١١٣ ، ١٠٧ ، ١٠٧ .

٣_ ابن تيميه : منهاج السنه _ ج ١ _ ص ٢٦٢ .

لا يلزم فى إستوائه تعالى ، ولذلك نرى ابن تيميه لا يثات لفوقيته تعالى خصائص فوقية المخلوق على المخلوق ولوازمها (١).

أما ما احتج به فريق النفاه على إستحالة الحيز والجهة عليه تعالى والمستلزم لاستحالة الاستواء على العرش ، فكثير (٣) . وقد ذكر الرازي في « تأسيس التقديس » وغيره براهين عقليه كثيرة على ننى الحيز والجهة

١ - ابن تبميه: مجموعة الرسائل الكبرى - العقيدة الحمويه - ص ٢٩. ٧ ـ المكلاتي : كتاب لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول تحقيق د. فوقيه حسين ـ الطبعة الأولى ـ دار الانصار ـ القاهرة سنة ١٩٧٧ ـ ص ١٧٥ وما بعدها . وبجدر بنا أن نشير أن أدلة المكلاتي في ذلك تعد من أدق وأوضح وأوفى ما قيل في هذا الصدد حيث نر اه برد على فرق المتكامين من المعتزله والمجسمه وغيرهم وكذلك الفلاسفة داحضا أدعاءات المخالفين له من الثبتين للجهه ومنها القيام بالنفس والأكوان وغيرها ، نراه كذلك يدحض دعاوى الفلاسفة القائله بأنه وجوده تعالى بسيط بلا ما هيه تضاف إليه، فيرى أن الوجود هو الماهيه بالنسبة لواجب الوجود أي أن الماهيه داخلة في وجوده تعالى بلا إضافة وينني في ذلك دعواهم بأن الوجود إذا أَضيف للهاهيه يفتقر إلى مخصص ويتهمهم بأن دعراهم لا تقوم على البرهان. فيري أن القول بالماهية لا يني دائما الإضافة بالنسبة الموجود وإنما يعني أنه يتعسر إدراك وجود بلاحقيقة أو ماهيه ءوهذا يوضح أن الوجود الحقيقي لله بدون جهة . ولذلك نراه ينفي الاستواء ويؤوله أما بمعنى الاستيلاء وأما عمني قصد الاله الرائد في العرش. عنه تعالى ، منها أنه لو كان متحيزاً لكان مماثلا لسائر المتحيزات فى تمام الماهية ، ولكان متناهيا ، وكل متناه ممكن ولكان محتاجا إلى الحيز الذى يشغله ، ولكان إما منقسا فيكون جسما أو غير منقسم فيكون جوهراً فرداً ، وهو تشبيه لله بأحقر مخلوقاته ـ تعالى عن ذلك علوا كبيراً .

وأيضا فلان العالم كروى ، فلو حصل أحد الجوانب لحكان أسفل بالنسبة إلى أقوام آخرين ، ولو أحاط مجميع الجوانب ، صارمعنى ذلك أن اله العالم فلك من الأفلاك وهذا لا يقره مسلم (1).

وقد رد ابن تيميه عليه بأن لفظ الجهه والحيز من الألفاظ المجمله التي تحتمل أكثر من معنى ، فقد واد به ما هو موجود كالفلك الأعلى ، وقد براد به ما هو معدوم كما ورا . العالم . ومن المعلوم أن لا موجود إلا الخالق والمخلوق ، فاذا أربد بالجهة أمر موجود سوى الله ، كان مخلوقا ، وأن أريد بالجهة أمر عنمى ، وهو ما غوق العالم ، فليس هناك إلا الله وحده ، فاذا قيل أنه في جهه ، كان معنى الكلام أنه هناك فوق العالم حيث إنتهت انخلوقات ، فهو فوق الجميع عال عليه (٢) . ومثل ذلك يقال في لفظ الحيز ، فانه تاره براد به أمن موجود ، فيكون ممتنعا ، وتاره براد به أمر عدمى ، فلا يكون ممتنعا (٢) .

١ الرازى: تأسيس التقديس - ج ٢١ ، وأيضا أصول الدين للرازى . تحقيق طه عبد الرؤوف سعد .. القاهرة .. بدون تاريخ ص ٤٣ ، ٤٣٤ ، يضا الحصل الرازي ص ١٥٧ .

۲ - ابن تیمیه : منهاج السنه .. ج ۱ - ص ۲۱۳ ، وأیضا الإبانه شعری .. ص ۲۰۷،۱۰۷ .

منهاج السنه ـ ج ۱ ـ ص ۲:۹ .

وهذا نلاحظ أن ابن تيميه في اثباته الجهة له تعالى ورده على النفياء بتقسيمها الى وجوديه وعدمية ، متأثر في ذلك الى حد ما بابن رشد الذي صرح باثبات الجهة وفرق بينها وبين المكان ، ناقدا في ذلك نفاتها من المعتزله وبعض متأخرى الأشاعرة كالجويني وان أقتدى بقوله مستدلا على ذلك بأدله نقلية (1) مثل قولة تعالى « ومحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية» (1) وقوله ويدبرالأمرمن الساء إلى الأرض ثم يعرج اليها في يوم كان مقداره ألف سنة نما تعدون » (7) وقيوله « أم أمنتم من في السماء أن يرسل عليكم حاصبا » (ثان كما يثبت ابن رشد له تعالى الجهة بأدلة عقلية ، حيث يرى خاصبا » (ثان كما الجهة الى نفيها اعتقادهم أن اثبات الجهة يوجب اثبات الجهدة يوجب اثبات الجسمية ، هو برى أن ذلك غير لازم ، إن الجهة غير المكان (٥).

و برى د عراقى (٦) أن ابن رشد فى اثباته للجهة انما يقترب من فلسفة أرسطو اذ يقول « الأفلاك بعضها محيط ببعض ومكان له وأما سطح

١ - ابن رشد : منهاج الأدلة في عقائد أهل المله - تحقيق وتقديم د.
 محود قاسم - طبعة القاهرة سنة ١٩٥٥ - ص ٦٣

٢ - سورة الحاقة: آية ١٦٠

٣ ـ سورة السجده: آبة ه

٤ - سورة الملك : آية ١٦

ه - ابن رشد : مناهيج الأدلة - ص ١٧٧

۸ - عاطف العراقى : المنهج النقدى فى فاسفه ابن رشد ـ الطبعة الأولى
 دار المعارف ـ القاهرة سنة ١٩٨٠ ـ ص ١٣١

الفلك الخارج فقد برهنا على أنه ليس خارجه جسم ، لأنه لو كان ذلك كذلك لوجب أن يكون خارج هذا الجسم جسم آخر و عرالاً مم الى غير نها ية و استحالة المرور إلى غير نهاية يؤدى الى القول بأن سطح آخر أجسام العالم ليس مكانا أصلاء اذ لا يمكن أن يوجد فيه جسم ، لأن كل ماهو مكان يمكن أن ينوجد فيه جسم . وهذا يؤدى الى البرهنه على وجود موجود في هذه الجهة ، ومن الواجب أن يكون غير جسم . ولما كان من المعروف أن الموجود ينسب الى الوجود ، فان هذا يؤدى الى القول بأنه اذا كان هذا موجود هو أشرف الموجودات فواجب أن ينسب من الوجود المحسوس الى الجزء الأشرف وهو السموات . على هذا يكون اثبات الجهة واجب بالشرع والعقل واطال هذه ابطال للشرائع » (۱) .

وهكذا ينتهى ابن رشد الى اثباته الجهة له تعالى شأنه فى ذلك شأن المثبتين له من الأشاعرة كالائشعرى والباقلانى ، وكذلك ابن تيميه الذى نرجح أن يكون استفاد رأية فى ذلك من ابن رشد .

ونحن نذهب، متفقين في ذلك مع د. محمود قاسم (٢) ان ابن رشد في اثباته الجهة له تعالى قد تناقض مع نفسه تناقضا واضحا . حيث أن موقفة في هذا الصدد يعد مخالفا لاتجاهه العقلى تمام المخالفة . أما د. عراقى فيخالفنا في ذلك الرأى ، حيث يذهب الى أن ابن رشد لم بخرج عن اتجاهه العقلى في اثبانه الجهة له تعالى مادام لايثبت الجسمية ولا الرؤية ، وأن

۱ _ ابن رشد : مناهج الأدله .. ص ۱۷۸ ، ۱۷۸ م

اثباته لله لايعنى خروجه على انجاه عقلى ، وانها انجاهه العقلى يعنى خروجة عن حدود مذاهب المعتزله والا شاعرة وهى مذاهب جدلية ليست ملزمة له فيما يقول . كذالت يرى د . عراقى ان ابن رشد قد أثبت الجهة له تعالى بالطريقين : البرهانى العقلى الفلسنى ، وهو طريق الراسخين فى العلم ، والطريق النقلى اعتماد على الآيات القرآنية التى تؤيد رأية ، وهو طريق العسامة والجمهور (') .

أوضحنا فيها سبق ما يتعلق بصفة الاستوا، ومذاهب النفاه والمثبتين لها ، وتبقى بعد ذلك صفة النزول وما مجرى مجراها كالعروج والانتقال وغيرها . حيث نقدول أن صفة النزول لم يرد ذكرها في القرآن ولكن ورد بها حيث عن رسول الله عليه في الذهبي مدعيا قوة اسناده بناه على رأيه في أن أحاديث النزول متواتره تفيد القطع (١) يقول عليه في الذي ينزل ربنا عزوجل اذا مضى ثلث الليل الاول فيقول : أنا الملك من ذا الذي يستغفر فأغفر له . فلا يزال كذلك » .

وقد رد الرازى على هذا الحديث انطلاقا من منهجة العقلى التأويلي فى تنزيهة تعالى من وجوه: ١ ـ فالنزول يستعمل فى غير الانتقال كما فى قوله تعالى « وأنزل لكم من الانعام ثمانية أزواج » (أ) وقوله « فأنزل الله

۱ عاطف العرقى : المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد _ ص ١٣١
 ٢ ـ الذهبى : العلو الذهبى _ ص ٥٥

٣ _ سورة الزمر: آلة ٥

سكينته على رسوله) (١) ٧ - أنه أن كان المقصود من النزول الى الساء الدنيا أن يسمع ، نداؤه تعالى ، فهذا المقصود ما حصل وان كان المقصود عجرد النداه سمع عم أم لم يسمع ، فهذا الاحاجة فيه الى النرول . سعاء الدنيا بالنسبة الى ما فوقها من الأجرام العظمية شيء صغير جدا ، فكيف بالنسبة الى الله تعالى ، فلو كان البارى ينزل اليها حقيقة لزم أما التداخل أوفاء بعض أجزائه ، وكلاها خال . وإذا استحال النزول الحقيقى عليه تعالى فلا بد من حمله على الحجاز . فيكون المعنى تنزل رحمته أو ملائكته ، أو يكون المراد ان هذا الوقت أرجى لإجابة الدعاء وقبول الاعمال (٢) .

١ ـ سررة التوبة : آية ٢٥

٧ - الرازى : تأسيس التقديس .. ص ١٣٤ . و نود الاشارة الى أن مفكرا ظاهر ما كأبن حزم قد خالف ابن تيميه والاشعرى وغيرهم من مثبتى الجهة ، مؤولا الآمات التي وردت بذلك به عنى يليق بذاته تعالى تهاما كما : هب الجويني والغزالي والرازى وغيرهم من متأخرى الاشعريه حيث ذهب الى تأويل النزول بأنه فعن يفعلة تعالى في سماء الدنيا من النتح اقبول الدعاء وأن تلك الساعة من مظان القبول للمغفرة ، مستدلا على ذلك بتعليق النبى عليات النبى المنافلة المنافلة من صفات الخلوق لا الخالق ، استدل اليضا والانتقال يوجب الحد وهو صفة من صفات الخلوق لا الخالق ، استدل اليضا على نفية النزول عنه تعالى بموقف ابراهيم على الخلوق لا الخالق ، استدل اليضا على الحدوث (ابن حزم : الفصل في الملل والنحل والأهوال – مكتبة السلام .. القاهرة .. بدون تاريخ ص ١٣٧)

وهكذا ينفى الرازى النزول المحسوس عنه تعالى وتأويله بمعنى يليق بالذات الالهية مخالفا في ذلك ابن تيميه وغيره من مثبتي النزول ، والذي أنكر تأويل حديث النزول اعتمادا على أن النزول في اللغمة لا يحم ل الا ممنى واحد وهو المذكور في الحديث (1). وقد طرد ابن تيميه ذلك على بقية صفاته تعالى الخبرية التي تتعلق باثبات الجهة كالإنيان والعروج والقرب وغيرها.

الا أنه يمكننا القول بأنا لا نعتبر رأى ابن تيميه في اثبات النزول تجسيا منه بمعنى أنه لم بكن ليقصد بالنزول نزولا ماديا محسوسا من جنس نزول المحدثات ، اذ تراه يقول في ميضع آخر : دفالرب سبحانه اذا وصفه رسوله بأنه ينزل الي سماء الدنيا على ليله ، وأنه يدنو عشية عرفة الى المحجاج ، وأنه كلم موسى في الوادى الأيمن ، وأنه استوى الي السا، وهي دخان ، لم يلزم من ذاك أن تكون هذه الافعال من جنس ما نشاهده من نزول هذه الأعيان المشهوده حتى يقال ذلك مستلزم تفريغ مكان وشغل تخسر » (۱).

۱ - ابن تيميه : مجموعة الرسائل الكبرى ـ ج ۱ ـ ص ۲۲۷ ، وأيضا : الابانه للاشعرى ـ ص ۲۱۹ ، ۱۳۰

٣ ـ ابن تيميه : تفسير سورة الاخلاص ـ الطبعة الأولى ـ ص ٧٣ ، ٩٣

الباقلاني (1) ، اذ أثبتو الجميعا نزولا واستوا، بلاكيف (٢) ، في الوقت الذي انتهى فيه الرازى في نفس الموضوع الى مذهب المعتزلة العقلى ، فصرح بأن العمده في بيان تلك الصفات هو إتباع الدايل العقلى القطعي ، وأما الظواهر النقلية فتحمل أما على التأويل وأما على تفويض علمها اليه تعالى – وهو الحق (٢) ، وإن كان انبع الذهب الأوو دون الناني .

، ـ. الباقلاني : التمهيد ــ ص ٢٦٧

۲ ــ الرازي: أصول الدين ص ٤٣ ، وأيضا المحصل للرازي ــ ص ١٥٨
 ٤ ــ الأشعري: مقالات الاسلاميين ج ١ ــ ص ٢٨٥ ، وأيضا : الملل والنحل للشهرستاني ج ١ ــ ص ١٠٤ ، وأيضا المواقف اللابحي ص ٢٧٢ .

ونود الاشارة في هذا الصدد ان اثبات الاشاعرة المتقدمين كالاشعرى والباقلاني لصفاته تعالى السمعيه والتي تقتضى الكون في الجهة ، انما يرجع مباشره الى مذهب أهل السنه لا مذهب المعتزلة ، حيث نفاها المعتزلة وأثبتها الأشعرى والباقلاني بلاكيف . نقول ذلك ردا على ماذهب اليه جولد زجر في كتابة (العقيدة والشريعة في الاسلام) ص ١١١،١١٠ وكذلك دى بور في كتابة (تاريخ الفاسفه في الاسلام) النسخة العربية ص ٩٣ . اذ يؤكد جولد زيهر أن الأشاعرة الأوائل كالأشعرى قد التزموا في مذهبهم في هذا الموضوع طريق المعتزلة و بقوا أمنا على منهجهم فرارا من (التجسيم الفليظ)، يقصد بذلك استخدام الأشعرى للفظ (بلاكيف) وقد أثبتنا آتفا أن مذهب الأشعرى هو عين مذهب أهل السنه في هذا الموضوع . والغريب أن جولد زيهر نفسه أكد من قبل في نقس المؤلف ان استخدام الأشعرى اللفظ —

وقد آثرنا عرض مذهب الرازى وابن تيميه من متأرخرى المثبة

بلاكيف لا يعد توسطا منه حيث استخدمة من قبل اوائل الحنابلة أهل السنة (ص ١٠٨، ١٠٩). نقـول أن مذهب الأشعرى في الموضوع هو عين مذهب أهل السنه ، و أن خرج عليه احيانا مستخالير العقلية دفاعا عن العقيدة في رده على الخصوم من معتزلة وكرا وغيرهم ، و قد استخدم المنهج العقلي في مساندة النص ولم يقدمه عليه حزاه يؤكد دائما أنه اذا تعارض العقل والنص فيجب تقديم النص . استند جولد زيهر في زعواه السالفة على المبدأ الأشعرى القائل بأن البرا المؤسس عنى النقل لا يعطى أي يقين . فالرد عليه يكون بأن هذا المبدأ لمرى الائشعرى الذي المبدأ خرى الائشاعرة كالجوني والرازى وغيرهم لا الائشعرى الذي الستخدام العقل في أمور العقيدة وان لم يرفضه .

كذلك اتهمه دى بور بأنه كان موفقا لاغير وكانت مهمته تنحص التوفيق بين آرا. النصيين والعقليين . وقد أبطلنا آنفا تلك الدعوى نقلا د. فوقية حسين في مقامتها على الابانه ص ١١٠ وما بعدها . كذلك دى بور الائشعرى بالتناقض بناء على مذهبة في التوسط وقد أبطلنا تالاشعرى فيبطل بالتالى التناقض .

ويمكننا كذلك أن نعد الاشعرى مؤولا ، اذ يعد اثبات الد بلاكيف تأويلاكما يذهب الى ذلك د . حموده غرابة كتابة (الاشد ص ١٩٩ ، ٢٠٠ فى معرض نقده لمذهب ابن تيميه فى صفائه تعالى ا حيث يرى أن اثبات الصفات كما جاءت فى اللغة وكما تطلق على الا يعد تشبيها وتجسيا ، وأن اثباتها بلا نمائلة أو تكييف يعد تأويلا لا حقيقة اليد مثلا فى اللغة هى الجارحة الباطشة . رالنفاه لصفانه تعالى السمعية لاعتقادنا بأن آراءها هى عمدة ما قيل فى هذا للوضوع، إذ لم تخرج آراء أسلافهم من المثبتين والنفاه عن ما قدموه ولم ولم تزد وضوحا ودقة .

إذ الأشاعرة المتقدمين كالأشعرى والباقلاني لم يختلف منهجهم في ذلك عن ما قدمه ابن تيمية ، على إعتبار أن الظاهرية كأبن تيميه وغيره إنما إستمدوا مذهبهم أساسا من أهل السنة كأبن حنبل ، والذي جرى على مذهبه الأشاعرة المتقدين ومن تلاهم وتسموا باسمهم (١) ، هذا وإنكان البعض يرى أن الأشاعرة إنما خالفوا مذهب أهل السنة في كثير من الآرا، (٢).

أما الأشعرى فلم يحتلف في هذا الموضوع .. كما سبق .. عن مذهب أهل السنة والذين توقفو ا بشأن المتشابهات فأثبتوها بلاكيف (٣) . حيث نراه بذهب في « الإبانه » إلى إستواء الإستواء والنزول والمجيء والإنتقال والقرب والحروج له تعالى بلاكيف ، إذ يقول : ﴿ وأن الله تعالى إستوى على العرش على الوجه الذي قالة ، وبالمعنى الذي أراده ، استواء منزها عن الماسة والإستقرار والتمكن والحلول والإنتقال ، لا محمله العرش بل العرش وحملته محمولون بلطف قدرته وهو فوق العرش وفوق كل شيء فوقية لاتزيده وبا إلى العرش والساء كا أنه رفيع الدرجات عن الثرى ، وهو مع ذلك

١ – الشهر ستاني ، الملل والنحل ، ج١ ، ص ٣٣ .

٢ - أحمد صبحى ، في علم الكلام ، ج ١ ، ص ٣٧٥ .

٣ _ الشهرستاني ، الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٢٠٤ .

قريب من كل موجود و هو أقرب للعبد من حبل الوريد و أنه يجى، يوم القيامة كها قال « وجا. ربك والملك صفا صنا » (¹) و أنه مقرب من عباده كيف شا، « بلا كيف » كها قال « ونحن أقرب إليه من حبل الوريد » (¹) وكها قال « ثم دنا فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى » (¹) ﴾ (¹).

كذاك يثبت الأشعرى له تعالى الجهة إذ يقول : ﴿ فالسموات فوق العرش ، فلها كان العرش فوق السموات قال ﴿ أَأَمْنَتُم مِنْ فِي السماء ﴾ (°) لأنه مستو على العرش الذي فوق السموات ، وهو لا يعنى جميع السموات وإنما أراد العرش الذي هو أعلى السموات ﴾ (") . وهكذا يثبت الأشعرى الجهة له تعالى الجهة له تعالى متفقا في ذلك مع ما فهب إليه ابن رشد من إثباته الجهة له تعالى والذي تابعه في رأيه هذا ابن تيمية . وقد انهمه ... أي الأشعرى ... لذلك د. محمود قاسم باصطناع مذهب المجسمة ، فذهب إلى أن الأشعري إنما أثبت رؤيته تعالى إلا ثباته الجهمة شأنه في ذلك شأن المشبهه والمجسمة والكرامية (") .

١ ـ سورة الفجر ، آية ٢٢ .

⁻ ٧ - سورة ق ٤ آية ١٠.

٣ ـ سورة النجم ، آية ٨ ـ ٩ .

خ - الأشعرى ، الإبانة ، ص ۳۱ ، ۳۰ ، وأيضا ، مقالات الإسلاميين
 للا شعرى ص ۲۸۵ .

^{• ...} سورة الملك ، آية ١٩. ١ = ١٠ على ية عيدة ي

٦ ... الاشعرى ، الابانة ص ١٠٧٠١٠.

٧ ــ محود قاسم ، مقدمة مناهج الأدلة لأبن رشد ، ص ٨٤ . -

ويمكننا رد هذا الإنهام عن الاشعرى بأن نقول بأنه قد نفي عنه تعالى ، مما الجهة في نص آخر له ، إذ ذهب إلى نفى الحركة والسكون عنه تعالى ، مما يترتب عليه نفى الجهة ، إذ السكون هو السكون فى المكان ، والمكان لابد أن يكون أن يكون فى جهة كذلك الحركة هى الإنتقال والإنتقال لا بد أن يكون إلى جهة من الجهات الست ، والجهات حادثة بحدوث الانسان (١) ، فلو كان فى جهة لزم حدوثه بحدوث الجهة أو لزم قدم الجهة بقدمه وهو محال فى حقه تعالى .

يقول الاشعرى: « وأما الحركة والسكون والكلام فيها ، فأصلها موجود في القرآن وهما يدلان على التوحيد وكذلك الاجتماع والافتراق . إذ أنه تمالى قد قال نحبرا عن خليله ابراهيم عليه السلام في قصة أفول الكوكب والشمس والقمروتحريكها من مكان إلى مكان ، ما دل على أن ربه عز وجل لا يجوز عليه شيء من ذلك ، وأن من جاز عليه الا فول والانتقال من مكان إلى مكان أبي مكان فليس باله » (آ) .

هكذا نقول إن الأشعرى وإن أثبت إستواءه تعالى على العرش فوق السموات ، إلا أنه لم يقصد به استواء ماديا محسوسا وبالتالى ينفى عنه ذلك إثباته للجهة ، وبذلك فانه لا يمكننا أن نعده مجسا بوجه من الوجوه لاثباته استوائه تعالى بلا كيف ، دون نماسة ولا ملاقاه ولا محاذاه كما ذهب إلى

۱ ... الغزالى ، قواعد العقائد ، الرسالة القدسية ، ص ۸۰ .
 ۲ ... الأشعرى ، استحسان الخوض فى علم الكلام ، ۸۹ ، وأيضا : اللمع للأشعرى ، ص ۲۰ .

ذلك المجسمة من الكرامية ومشبهة الذات (') ، وأيضا ابن تيميه كما يعتبره الكوثرى إذ يقول: « ومذهب ابن تيمية في الإعتقاد على لهـــه ودورانه وجريه على مراحل ، خليط من مذهب ابن كرام والبربهارى بنوع من التفلسف بفلسفة ابن ملكا اليهودى ، وليس لتشغيبه حظ أصلا من مذهب السلف الصالح إذ أين الخوض من التنزيه مع التفويض » (') .

قلنا أن الأشعري يثبت له تعالى إستواء بلا كيف ، يقول البغدادى :
﴿ إِنَ استوائه على العرش فعل احدثه فى العرش اساه استواء ، كما أحدث فى بنيان قدم فعلا سماه إتيانا ولم يكن ذلك نزولا ولا حركة . وهذا قول أبى حسن الاشعرى » (آ) وعليه نقول أن الاشعرى وإن استعان بأحاديث النزول ، فلم يكن الإستواء عنده نزولا ولا حركة وإلا كان البارى تعالى جسما يجوز عليه الحركة والإنتقال ، إنما المسألة تعود إلى أن الكتاب يصرح باستوائه على العرش . وعليه فلا معنى لقول المعتزلة بأن الإستواء هو الإستواء هو الإستواء هو الإستواء هو الإستواء .

١ -- الاشعرى ، مقالات الإسلاميين ، ج ١ ص ٢٨٤ ، وأيضا :
 التبصير في الدين للاسفرابيني ص ١٠٠ . وأيضا الفرق بين الفرق للبغدادي،
 ص ٢٠٠ ، وأيضا الملل والنحل للشهرستاني ، ج ١ ، ص ١٠٥ ، ١٠٩ .

۲ ... الكر ثرى . حاشيته على التبصير في الدين للاسفر انيني . طبعة الخانجي ، القاهرة سنة ١٩٥٥ ، ص ١٠٠٠ .

ننتهى من ذلك فنقول أن الأشعرى قد أثبت له تعالى استواء له معنى خاص لا يجوز انكاره و هو بذلك يعد متابه المذهب أهل الساف فى اثبات الإستواء بلا كيف. وبذلك بتضح لنا أن إنهام الأشعرى بالتجسيم إنما هو إنهام لصق به من أعدائه (۱).

فاذا تركمنا الاشعري متلمسين المذهب الاشعرى لدى غيره من الاشاعرة وجدنا الباقلاني يكاد يرد نفس آراه الاشعري في هذا الموضوع، إذ نراه في معرض تنزيهه له تعالى عن كل ما يدل على الحدوث أو سهات النقص ينفى عنه تعالى الجهة ومايقتضيها من الإستواء والإنتقال والنزول والتحول والقيام والقعود (٢).

والباقلانى و إن نفى عنه تعالى الجهة فانه فى نفس الوقت يثبت الإستواء على العرش بلا كيف — تماما كما ذهب إلى ذلك من قبل الاشعرى ، فنفى عنه تعالى الجهة و أثبت له استواء بلا كيف — أى أنه استواد لايشبه

١ - نود أن نشير في هذا المقام إلى رأى يؤيد ما أثبتناه سابقا ، ذهب إلية د. أحمد صبحى في كتابه «علم الكلام» ج ١ ص ٤٧٠ إذ يقول : لا نستطيع أن نقرر أن الاشعرى قد ألتزم بصدد الآيات الخبرية موقفا وسطا بين العقل والنقل ، فقد شن حلته على التأ و بلات المجازية للمعتزلة ، دون التشبيهات الصارخة للمجسمة ، حقيقة أنه لا يمكن أن يعد مجسما أو مشبها بعد أن أعلن عباره « بلا كيف» عقب كل اثباب لصفه خبرية ، حتى سمى هو ومن انبعه في ذلك بر « البلا كيف» ولكنه مع ذلك قد هاجم المعتزلة الصالح الحنابلة ،

٧ _ الباقلاني ، رسالة الحرة .. ص ٣٦ .

استوا. المخلوتين ، و إلا كان محتاجا إلى الجلوس والقعود على العرش وهذا يستلزم التجول و الإنتقال وهي إمارات الحدوث (،).

و يرى الباقلاني أن العرش محدث وأن العرش بالرحمن استوى إذ يقول:
« ولا يجوز أن يكون معنى استوائه تعالى على العرش هو استيلاؤ، عليه،
لأن الإستيلاء هو القدرة والقهر، والله تعالى لم يزل قادرا قاهرا عزيزا
مقتدرا وقوله تعالى ﴿ ثم استوى على العرش ﴾ يقتضى استنتاج هــــذا
الوصف بعد أن لم يكن ﴾ (*) كذلك ينني الباقلاني أن يكون الإستواء على
بمعنى الحلول فيه ، إذ الحلول يقتضى الماسة من خواص الأجسام (*).

و إنطلاقا من ذلك ينني الباقلاني كونه تعالى في كل مكان ردا بذلك على العقزلة. إذ أثبتواكونه تعالى في كل مكان بمهنى أنه مدبر لكل مكان، وأن تدبيره في كل مكان، وهم جمهور المعقزلة كأبوا الهذيل والحعفران والاسكافي وعبد الوهاب الجبائي. كما ذهب بعضهم إلى أن البارى تعالى لا في مكان بل هو على ما لم يزل عليه، وهو قول الفوطي وعباد بن سليان وغيرهم من المعتزلة (3) - فيرى الباقلاني أنه لو كان تعالى في كل

١ - المصدر السابق: ص ٢٧ ، ٣٨

۲ ــ الباقلانی، التمهید ــ تحقیق الأب مكارثی الیسوعی ــ طبعة بیروت
 سنة ۱۳۷۷ هــ ص ۲۹۲ .

۳ ــ الباقلانی : التمهید ـ تحقیق الخضیری و ابو ریده ـ طبعة القاهرة سنة ۱۳۱٦ هـ ـ ص ۸۸ .

غ ... الأشعرى : مقالات الاسلاميين .. ص ٢٣٦ ، ٣٣٧ ، ٣٨٦ ، ٣٨٦ ، وأيضا : الفصل في الملل والنحل لأبن حزم .. ص ٩٩ .

مكان لوجب أن يزيد بزيادة الاماكن وينقص بنقصانها ويعدم بعدمها ، ولوجب أن نتجه إليه نحوالارض وإلى وراء ظهورنا وعن إيماننا وشمائلنا بالدعاء (١) .

وأما قوله تعالى ﴿ وهو الذي في الساء إله وفي الارض إله ﴾ (٢) فانما يدل على أنه معبود في الساء والارض دون أن يعنى أنه موجود أو حال في الارض (٢).

فاذا فحصنا أدلة الباقلاني في نفيه كونه تعالى في كل مكان وجدناها نفس أدلة الاشعرى في مسألة الإستوا، والتي استقاها الاخير من ابن حنبل وأهل السنة . فالاشعرى ينفي أن يكون الإستوا، هوالإستيلا، رد! بذلك المعتزلة والجهمية والذين أولوا الإستوا، بمعنى الإستيلا، والقدرة ، وهو ذلك يرى أن الإستيلا، عام في كل الاشياء أما الإستوا، فيخص العرش وحده « فلوكان مستويا على العرش بمعنى الاستيلا، وهو تعالى مسئول عن الأشيا، كاما ، لكان مستويا على العرش وعلى الارض وعلى السا، وغيرها لا نه قادر على الاشياء مستول عليها . وعليه لم يجزأن يكون الإستوا، على العرش الإستيلا، الذي هو عام الاشياء كاما ، ووجب أن يكون الإستوا، على العرش والعرف معنى الاستوا، على العرش الإستوا، على العرش الإستوا، على العرش الإستوا، على العرش الإستوا، على العرش الإستيلا، الذي هو عام الاشياء كاما ، ووجب أن يكون الإستوا، على الإستوا، يختص بالعرش دون الاشياء كاما » ووجب أن يكون معنى الإستوا، يختص بالعرش دون الاشياء كاما » ووجب أن يكون الإستوا، كاما » والحيد الله يقتص بالعرش دون الاشياء كاما » والحب أن يكون الإستوا، كاما » والحيد الله يقتص بالعرش دون الاشياء كاما » والحب أن يكون الإستوا، كاما » والحيد الله يقتص بالعرش دون الاشياء كاما » (ا) .

For MARCH, LONG PARENTS IN

١ .. الباقلاني التمهيد .. ص ٢٩١٠ .

٧ ... شورة الزخرف : آية ٨٤ .

س ... الباقلاني: التمهيد ... ص ٢٦٠ ، ٢٦١ .

ع ـ الاشعرى: الإثانة ، ص ١٠٩

و هكذا نجد تشابها واضحا بين المذهبين بل أن الباقلاني يكاد يردد نفس ماقاله الاشمري حيث يقول: ﴿ وَهُو تَعَالَي مُسْتُو عَلَى عُرْشُهُ وَمُسْتُولُ على جميع خلقه كما قال ﴿ الرحمن على العرش استوى ﴾ (١) بغير مماسة ولا مجاوره ، وأنه في السهاء إله وفي الارض إله كما أخبر بذلك » (٢) ويمضى الإستراء محتجا بأدلة نقليه من الكتاب والسنة وكحديث النزول الشهير ، ويردد على المعتزلة والجهمية في حججهم التي تثبت كونه تعالي في كل مكان مأولا النصوص الدالة على ذلك بها يتفق ودواعي مذهبه في نفي الجهة والمكانية وكونه تعالى في كل مكان . فيذهب إلى أن آيات « اللمعية » ليست إلا للدلالة على الحفظ والتأييد (٢) مثل قوله تعالى « ان الله مع الذين اتقوا » (؛) وقوله ﴿ انني معكم اسمع وارى » (؛) ، كما ذهب إلى أن آيات النزول والجي. والإتيان إنما تفهم كما وردت دون تأويل (٦) .

نلاحظ فيها سبق أن الباقلاني لا يفارق الحنابلة وبالتالي الأشعري فيها

١ - - سورة طه: آية ٥.

٢ - الباقلاني: رسالة الحرة ... ص ٢٢.

٣ ـــ الباقلاني : التمهيد ، طبعة بيروت ، ص ٢٦٢ ، ٢٦٢

٤ -- سورة النحل : آية ١٢٨ .

٥ ــ سورة طه : آية ٢٦ .

الباقلانى : التمهيد، طبعة بيروت، ص ٢٦٢.

ذهبوا إليه في هذا الموضوع، أذ هو يذكر نفس أدلتهم النقلية والعقلية بل ويثير الالزامات التي أثارها أبن حنبل على الجهمية، وأن أضاف إلى ذلك (١). كما ذهب أيضا إلى النكار حلول اللاهوت أو الكلمة في الناسوت والذي أثبته اليعافية من المسيحيين – نراه يذهب أيضاً إلى النكار حلول البارى في الساء أو العررش، فهو ينكر الكيف أو الهيئة التي تكون فيها الذات الالهية في الساء على نفس هيئة حلول اللاهوت أو الناسوت لدى المسيحيين (٢).

نخرج من إستعرض منه يج الباقلانى السابق ، إلى أنه وأن اعتبره الكثير من المؤرخين والمفكرين المؤسس الحقيقى للمذهب الأشعرى بما أدخله فى هذا المذهب من تطوير (") ، الا أنه لم يقدم لنا فى هــــذا المقام _ مقام تنزيه تعالى عن الجهة _ جديدا بل كانت آراؤه مجرد اصداد لآرا، الحنابلة والأشعرى (1).

۱ ـ أخمد صبحی : فی علم الكلام ـ ج ۱ ـ ص ٥١١ ۲ ـ البافلانی : التمهید ـ طبعة القاهرة ـ ص ۸۸

ذاذا إنتقلنا من الباقلاني إلى الجويني ، وجدنا مذهبا في تغريمه تعالى عن الجهة يتشابهه إلى حد كبير مع من سبقوه ، وان كان الجويني قد ذهب إلى نفس صفاته تعالى الخبرية ، إذ كان أول من اشتهر عنه نني الصفات وقد أول صفاته تعالى الخبرية بمعنى يليق بذانه تعالى . وقد أضحنا فيها يتعلق بصفاته تعالى الخبرية والتي تثبت له تعالى اليد والعين ونحوها وبالتالى الجسمية، والتي كانت مدخلا للتشبيه والتجسيم ، كيف نفاها الجويني وأولها بمعان تليق بذاته تعالى لذلك نراه يسلك نفس المسلك فيها يتعلق بالصفات السمعية التي يثبت ظاهرها له تعالى الجهة ، كالغرول والخروج والانيان والمجيء والاستقرار على العرش وغير ذلك ثما يستلزم آونه تعالى متحيزا محدثا .

لذلك يذهب الجويني إلى أن مما يستحيل انصاف البارى تعالى به كونه جوهرا متحيزا، اذ أنه سبحانه تعالى عن التحيز والاختصاص بالجهات. وهو فى ذلك يرد على الكرامية والحشوية والذين ذهبوا إلى أنه تعالى انما

⁼ تبنى مذهب الحنابلة فى هذا الموضوع مخالفا بذلك الأشعرى أو مختلفا عنه ، فإن الاشعرى قد تبنى مذهب الحنابية هو الآخر وقد نقل البلاقلانى عنه ، مذهبه نقلا كاملا وأن أضاف إليه ، الا أن تلك ضافة لم تغير فى المذهب الاصلى وهو مذهب الحنابله . وقد أوضحنا فيها سبق أن أدلة المنابلة من أهل السنة .

و يبدو انا أن ذهاب د. صبيحى إلى هذا الرأى ناجم عن رأيه الذي أورده نفس المؤلف وهو أن الاشاعرة وان تسموا باسم أهل السنة فقد تسموا به في الظاهر فقط إذ مذهبهم إنما يخالف أهل السنه في كثير من الآرا. (ص

يختص بجهة الفوق لذلك نراه يرد عليهم بأن الاختصاص بالجهة يتطاب المحاذاه والمهاسة وما جاز عليه مماسة الاجسام أو محاذاتها كان حادثا ، اذ أن سبيل التدليل على حدث الجواهر قبولها الماسة والمبانية (').

ويرد الجويني كذلك على الكرامية (١)، والذين احتجوا في إثباتهم الجهة بقيامه تعالى بنفسه مما يستازم التحيز (١)، فيذهب إلى أن معنى قيامه تعالى بنفسه هو عدم افتقاره إلى محل يحله أو مكان يقله . والدلي على ذلك، أنه لو حل محلا وأفتقر وجوده إليه ، لكان الحل قديمًا ولكان هو صفة له، اذ أن كل محل موصوف لما قام به ، والصفة يستحيل أن تتصف بالاحكام التي توجبها المعاني (١) ، كذلك فانه تعالى لو كان مختصا بجهة فان ذلك لا يخلو ، إما أن يكون اختص بجهة لكون خصصه ، أو اختص بها لذاته فان كان اختص بها لذاته وهو باطل . وان كان تعالى مختصا بجهه لكون خصصه بها كان ذلك في كل متحيز وهو باطل . وان كان تعالى مختصا بجهه لكون خصصه بها عفان ذلك الكون وهو باطل . وان كان تعالى مختصا بجهه لكون خصصه بها عفان ذلك الكون

١ - الجويني: الارشاد - ص ٣٩،٠٤

۲ ــ الطوسى : شرح المحصل للرازى ــ تحقیق طه عبد الرؤون سعد ــ
 ۱۸کتبة الحسینیة ــ القاهرة ــ بدون تاریخ ــ ص ۱۵۸ ، ۱۵۸

٣ _ المكلاتي: لباب العقول .. ص ١٧٥

٤ _ الجوینی -: الارشاد _ ص ۳۳ - ۴۳ ، وأیضا الموافف الایجی
 ص ۲۷۲ .

فان كان حادثا ، لزم منه الحكم لحدث ما قام به ، لان المتحيز القابل اللا كوان الحادثة لا ينفك عنها ، وما لا يسبق الحوادث فهو حادث (۱) . وان كان هذا الكون قديما ، فهو باطل ، لان السكون يها ثل الحركة ، والحركه إلى الجهة حادثة فليكن مماثلها والا فيلزم من ذلك إثبات قديم وحادث متهائلين (۲) .

كذاك يذهب الجوينى فى دليل آخر على تنزيه تعالى عن الجهة ، أنه لو كان تعالى مختصا بجهة لكان متحيزا وكل متحيز قابل الملقاة الجواهر ومفارقتها ، وكل ما يقبل الاجتماع والافتراق لا يخلو عنها ، وما لا يخلو عن الاجتماع والافتراق حادث كالجواهر ، ولما ثبت تقدسه تعالى عن النحيز والاختصاص بالجهات فيترتب عليه ، بالضرورة تعاليه عن الإختصاص بالجهات فيترتب عليه ، بالضرورة تعاليه عن الإختصاص بالمجهات فيترتب عليه ، بالمحان (۲) .

والجوينى وأن كان يؤيد سابقيه من الاشاعرة فى نفيهم الجهة عند تعالى بل ويصطنع نفس طريقهم فى ذلك أحيانا ، الا أنه ينتقد طريقهم فى التدليل على نفى الجهة ، أذ نفوها باستخدامهم دليل جواز التخصص بحيز ، حيث ذهبوا إلى أن القديم لو كان مختصا بجهة لوجب أن يكون إختصاصه بها

۱ ـ العجويني : الشامل ـ ص ١٦٥

٢ ـ المصدر السابق: ص ١٧٠

٣ - الجوينى: لمع الادلة فى قواعد عقائد أهل السنة والجماعة . تحقيق
 د. فوقية حسين .. مراجعه د. محمود الخضيرى .. المؤسسة المصرية للتأليف
 والترجمة والنشر ... القاهرة سنة ١٦٥ .. ص ٩٤ ، ٥٥

دون سراها من الجهات جائرا مفتقرا إلى مخصص ، اذ الجهات متساوية الأحكام فى حكم جواز الإختصاص بها ، فليس تقدير التحير ببعضها أولى من تقدير التحير بسائرها ، واذ أثبت جواز الإحتصاص ثبث حدوثه ، فان كل جانز حادث . ويرى الجويني أن هذا القول انما يجر إلى تجويز قيام الأكوان الحادثة بذات الرب سبحانه وتعالى (١) .

ويتعرض الجويني لموضوع استوائه تعالى على العرش ، ويؤول الآية الواردة في إثبات الاستواء على أن المراد بها القهر والاستيلاء ، ويرى أن فائدة تخصيص العرش بالذكر أنه أعظم المخلوقات في ظن البرية فنص عليه تعالى تنبيها بذكره على ما دونه (٢). وهو يستند إلى اللغة في تفسير الاستواء بالقهر والاستيلاء ، فيجد في قول العرب استوى فلان على المالك إذا احتوى على مقاليد الملك واستعلى على الرقاب _ دليلا قويا يؤيد ، فيها فعل احتوى على مقاليد الملك واستعلى على الرقاب _ دليلا قويا يؤيد ، فيها فعل فعله الله يا ولكنه يعود الى موافقة شيخه الاشعرى على أن المراد بالاستواء فعل فعله الله بالعرش (٢) اذ يقول : « ولا يبعد حمل الاستواء على قصد الله الى أمر بالعرش » (١٠)

١ ــ الجويني : الشامل ــ ٢٦٥

٧ ــ الجويني : الارشاد ــ ص ٤٠ ، وأيضا : لمع الأدلة للجويني ــ ص ٩٥ .

۳ - ابن عساكر تبيين كذب المفترى فيها نسب الى الامام الاشعرى ــ
 تعليق زاهد الكوثرى ــ نشرة القدسى ــ مطبعة التوفيق ــ دمشق سنة ١٣٤٧ هـ ــ ص ١٥٠

[۽] ـ الجويني : الارشاد .. ص ٤١

وأما حديث النزول المشهور والذي استدل به من قبل كل مرالأشعري والباقلاني على إثبات استوائه تعالى وانه ليس في كل مكان (۱) رداً على المعتزلة القائلين بذاك ، فقد أوله الجويني بناء على نفيه الجهه عنه تعلى ونفي استوائه على العرش ، فهو يرى أن حل النزول في الحديث على التحول والانتقال ، وهي صفات الأجسام ، يؤدي إلى طرفي نقيض وها ، الحكم بحدوث الاله ، والثاني هو القدح في الدايل على حدوث الأجسام.

لذلك برى الجويني حمل النزول ، وان كان مضافا إليه تعالى ، على نؤول الملائكة المقربين . وقد استدل على تأويله الحديث بآيات يمكن حذف المضاف فيها وإقامة المضاف إليه مقامه تخصيصا مثل قوله تعالى (انما جزاء الذين يحادبون الله ورسوله) ٤٠ ، فيكون تأويلها انما جزاء الذين يحادبون الله ورسوله) ٤٠ ، فيكون تأويلها انما جزاء الذين يحادبون أولياء الله ، ويرى الجويني كذلك أنه من الممكن تأويل النزول بمعنى الساغ النعمة ، أو علي معنى النزول عن الدرجة تواضعا وتلطفا بالعباد و تكرما بهم رغم شرورهم . وهو يرى أن الدليل على أن النزول في الحديث اليس من شروط الانتقال هو اصلاقه مضافا إلى القرآن .

كذلك ذهب إلى تأويل مجيئه تعالى فى الآية ﴿ وجاء ربك والملك صفا صفا ﴾ (٣) وكذلك قوله ﴿ هل ينظسرون إلا أن يأتيهم

۱ - الأشعرى : الابانة - ص ۲ ۱ ، وأيضا الباقلاني : التمهيد ـ طبعه بيروت - ص ۲۲۱ : ۲۲۲

٧ ـ سورة المائدة : آية ٣٣

٣ ــ سورة الفجر : آية ٢٠

الله ﴾ () بأن المعنى بالمجى. في الاية الانتقال والزوال ، بل المعنى بـ ﴿ جَاءَ رَبُّكَ ﴾ جَاء أمر ربك () .

من استعراضنا السابق لمذهب الجويني في تنزيه له تعالى عن الجهة يتبين لنا أنه قد اتفق مع أثمته من الأشاعره بل وردد نفس أدلتهم فيها يتعلق بالتنزيه عن الجهة وان كان انتقدهم في بعض المواضع (١٠) الا أنه قد خالفهم بصدد صفاته تعالى الخبرية المتعلقة بالجهة كالاستواء والنزول وغيرها، حيث أثبتها الأولون بلاكيف ، بينما نفاها الجويني مؤولا لها بمعان تليق بذاته تعالى مقتربا في ذلك من المعترلة (١٠).

فاذا انتقلنا من الجويني إلى البغدادي وجدنا لديه نفس المذهب الذي وجدناه لدى الجويني، اذ نراه متفقا مع سابقيه من الاشاعرة كالاشعرى والباقلاني فيها يتعلق بتنزيه تعالى عن الجهة ، مخالفا لهم بشأن صفاته تعالى الخبرية التي تقتضيها الجهة كالاستواء وغيره. يقول البغدادي نافيا الجهة عنه تعالى: « والصانع قيوم بذاته لا يفتقر إلى محل محله ولاحد له ولا نهاية خلافا لما يدعيه المجسمة في تناهى الاله اذ يهاس عرشه » (ق).

وقد خالف البغدادي أثمته السابقين _ كا ذكرنا _ بشأن صفاته تعالى

ilid rald the thoughout a morning as in Tale have trans

١ ــ سورة البقرة آيه ٢١

٧ ـ. الجويني : الارشاد ـ. ص ١٥٩ ، ١٦٠ ـ قيا عملات

۳ ـ اليجويني : الشامل ـ ص ٢٠٦٥

٤ ـ الأشعرى : مقالات الإسلاميين ... ص ٢٨٥ مد مقال يا الما

الخبرية التى تتعلق بالجهة كالاستواء وغيره ، مقربا فى ذلك من المعتزلة ، وأن أبطل تأويلهم الاستواء فى قوله تعالى ﴿ الرحمن على العرش استوى ﴾ بمعنى الاستيلاء ، اذ أوله بمعنى الملك ، بمعنى أنه تعالى استوى على الملك ، ثم نجده يذكر آراء أصحابه فى صفة الاستواء مبتعدا عنهم ، فما لك وفقهاء المدينة يذهبون إلى أن الاستواء معلوم والكيفية مجهولة ، والأشعري يرى أنه فوق فعل أحدثه تعالى فى العرش سهاه استواء ، والقلانس وابن سعيد أنه فوق العرش بلا مماسه (۱) .

واكنا برى البغدادى فى موضع آخر يذكر عقيدة الأشاعرة على أنها عقيدة أهل السنة موافقا لهم فيما ذهبوا إليه اذيقول « وأجمعوا على أنه لا يحويه مكان ، ولا يجرى عليه زمان على خلاف ما قال به الهشامية والكرامية أنه مماس للعرش . وقد قال أمير المؤمنين على (ر) ان الله تعالى خلق العرش اظهارا لقدرته ، لا مكانا لذاته ، وقال أيضا قد كان ولا مكان ، وهو الآن على ما كان ، في المقطوع باثباته أن الأشاعرة قد أخذوا عن مذهب أهل السنة من السلف وهم أئمة الحديث والفقه كابن حنبل وماك وأصابهم مذهب الصحابة والتابعين (۱) .

فاذا انتقلنا إلى الاسفراييني وجدناه يردد نفس آراء أئمته السابقين

١ _ المصدر السابق: ص ١١٣

البغدادی: الفرق بینالفرق .. تحقیق طه عبدالرؤوف سعد .. مؤسسة الحلبی .. القاهرة .. بدون تاریخ .. ص ۲۰۰
 احلبی .. القاهرة .. بدون تاریخ .. ص ۲۰۰
 احد صبحی : فی علم الکلام .. ص ۲۳۰

كالأشعري والباقلاني فيها يتعلق بتغريه تعالى عن الجهة (1) ، و أن خالفهم فيما مختص باثباتهم صفة الاستوا. له تعالى ، ونفيهم كونه تعالى في كل مكان متابعا في ذلك المعتزلة . اذ يقول في معرض نفيه الاستواء عنه تعالى مصطنعا في ذلك رأى أبي اسحق هل يجوز أن يقال الله سيحانه وتعالى على العرش وأن العرش مكان له ? فقال : لا ، وأخرج بديه ووضع احدى كفيه على الأخرى وقال : كون الشيء على الشيء خصه ، وكل مخصوص بتناهي ، والمتناهى لا يكون إلها ، لأنه يقتضى مخصصا ومنتهيا وذلك عــلم الحدوث ، (٢) جي المسال المسال

وقد خالف الاسفر اييني الأشاعرة كذلك وأثبت كونه تعالى في كل مكان بمعنى أنه مدر لكل مكان موافقًا في ذلك المعتزلة ، اذ يرى أن الصانع لا يكون مصنوعا ولا محدودا ولانخصصا وأن أصلذلك في كتابه تعالي في قوله ﴿ مَا يَكُونَ مَن نَجُوى ثَلَاثَةَ الْا هُو رَابِعُهُم ﴾ (١) مع قوله ﴿ فَأَنَّى اللَّهُ بِنَيَانِهُم مِنَ القواعد ﴾ (١) ومع قوله ﴿ الرحمن على العـــرش استوى ﴾ (°) ، وأنه لو كان مخصوصا محد ونهاية وجمله، لم يجز أن يكون

T- would be 1444

١ ـ الاسفراييني: التبصير في الدبن ـ نشرة الكوثري ـ ص ١٤٢، and the same of the same of the same of 122 6 24 ٢ - المصدر السابق: ص ١٠٠٠

٣ ـ سورة المحادلة: آية ٧

٤ - سورة النحل: آية ٢٦

ه ـ سورة طه : آية ه .

منسوبا إلى أماكن مختلفة متضادة وكان لا يجوز أن يكون مع كل واحد وأن يكون على العرش وأن يأتى ببنيان قوم سلط عليهم الهلاك. فجاء من الجمع بين هذه الآيات تحقيق القول بنني الحد والنهاية ، واستحالة كونه تعالى مخصوصا بجهه من الجهات (١).

وقد استخدم الاسفر ابيني أيضا هذا الدليل كقدمة لنفي استوائه تعالى على العرش وتأويله بمعنى يليق بذاته تعالى أذ يقول : ﴿ وَفِي الْجُمِّ بِينَ ا هذه الآيات داين على أن معنى قوله ﴿ مَا يَكُونَ مِن نَجُويَ ثَلَاتُهُ الْآهُو رابعهم ﴾ أنها هو بمعنى العلم بأسرارهم . ومعنى قوله (فأتى الله بنيانهم من القواعد) أي خلق في بنيان القوم معنى من زلزله ورجف يكون سبب خرابه . وأن معنى قرله (الرحمن على العرش استوى) أي قصد إلى خلق العرش ، كما قال (ثم استرى إلي السماء وهي دخان) (ا) ويكون معنى (علي) في هذا الموضع بمعنى (الى)، أو يكون العرش في هذه الآمة بمنزلة المملكة ، كما يقال : ثل عرش فلان . وقد روى في الخبر أن النبي (عَلَيْكُ أَنَّهُ) مَا مُحْقَقَ بِهِ المُعْنِي الذِّي بِينَا عَلَى هَذُهِ الظُّواهِرِ . وذلك أنهُ قال : (كان ملك ينجي، من الساء و آخر من الأرض السابعة فقال كل . احد منها لصاحبه : من أن تجيء ? قال من عند الله) . ولو كان له حد ونهامة استحال كونه في جهتين مختلفتين ، فتقرر به استحالة الحد والنهاية ، و أن جملة الملكوت تحت سلطانه وعمله وقدرته » (ً) .

١ - الاسفر أييني: التبصير في الدين .. ص ١٤٠

٢ - سورة فصلت : آية ١١

٣ ـ الاسفراييني: التبصير في الدين ـ ص ١٤٠

ننتقل بعد ذلك الى الغزالي حيث نراه يسلك في موضوع تنزيهه تعالى عن الجهة نفس مسلك سابقيه من الأشاعرة _ وخصوصا الجويني _ حيث يذهب إلى أنه تعالى ايس عميده : إذ أن التحدّ من أخص أوصاف الجواهر والجواهر حادثة والبارى تعالى قديم . ولأنه لو كان تعالى مختصا محنز فلا مخلو أن يكون ساكنا فيه أو متحركا عنه والحركة والسكون حادثين . وما لا يخلو من الحوادث فهوحادث .

و يوى الفزالي أن البارى تعالى ليس في جهة من الجهات الست ، وإنما الجهات نختص بالجواهر و الأعراض ، ولأن الحنز يصير جهة إذا أضيف إلى شيء آخر متحنز . والبارى تعالى ليس مجوهر ولا عرض فيستحيل أن يكون في جهة (١)

والعرض بقال أنه بجهة بطريق التبعية للجوهر لأنه محل بالحوهر . كذلك استدل الغزالي عدوث الجهات على تنزيهه له تعالى عن الجهة ، فدنهب إلى أنه تعالى منزه عن الإختصاص بالجهات ، إذ الجهات حادثة بحدوث الإنسان لأن اليمين ما كان عن عينه ، واليسار ما كان عن يساره ، والفوق ما كان فوق رأسه ، والتحت ما كان تحت قدميه ، والقدام هو الجهة التي يتقدم إليها بالحركة ، والخلف هو ما يقابله ولو كان الإنسان مستديرا كالكرة ، إلا كان لهذه الجرات وجود البتة (٢) . الناس على الم

UKE-Line C-WITTER

١ _ الغزالي: احياء علوم الدين ـ ج ١ ـ الرسالة القدسية ـ دار الشعب القاهره .. بدون تاريخ . ص ٨٠ . المشال المستعدل الله عالم ALCOHOLD STATE

٢ مد المصدر السابق: نفس الصفحة.

وينفي الغزالي — نخالفا في ذلك الأشعري والباقلاني (١) — اختصاص الباري بجهة فرق مع أنها أشرف الجهات « لأنه لو كان فوق العالم لكان محاذيا له ، و كل محاذ لجسم ، فاما أن يكون مثله ، أو أصغر منه ، أو أكبر ، وكل ذلك تقدير محوج بالضرورة إلى مقدر ويتعالى عنه الحالق المدبر » (١) . وهو لذلك يتأول الأخبار الواردة في رفع الأيدي إلى السها تدعوا ربها ، وكذلك يؤول قول الجارية لرسول الله عليه أن المراد هو تعظيم الرب باعتقاد علو الرتبة لا باعتقاد علو المكان ، والجوارح تتبع القلب في الإعتقاد ولا يمكنها الإشارة إلا إلى الجهات (١) .

كذلك ذهب الغز الى إلى تأويل بعض أسائه تعالى الحسنى مثل والعلى ، و (المتعالى) بمعنى يليق بتغزيهه تعالى عن الجهة . إذ يرى أن « العلى » هو الذى لارنبة فوق رتبته وجميع المراتب منحطة عنه « والعلى مشتق من العلو ، وذلك إما فى درجات محسوسة ، وإما فى الرتب المعقولة للموجودات الرتبة نوعا من الترتيب العقلى . فكل ماله الفوقية فى المكان فله العلو المكانى ،

۱ — الأشعرى الابانه — ص ۱۱۳ ، ۱۱۹ ، وأيضا : التمهيد
 للباقلاني — طبعة بيروت — ص ۲۲۰ ، ۲۲۱ .

٢ – الغزالي : الرسالة القدسية – ص ٨٠.

۳ — الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد — طبعة الجندي — بدون
 تاريخ — ص ٤٨ .

وكل ما له الفوقية في الرتبة ، فله العلو في الرتبَّة » ('') .

و بنكر الغزالي أن بكون الإستوا، على العرش بمعنى الإستقرار ، لا نه لا يستقر على الجسم إلا الجسم ولا بحل فيه إلا عرض. وهولذلك يثبت استوا، ايليق بذاته تعالى مع عدم الخوض فى كيفية الإستوا، (١) فيرى أنه يفيد الإستيلا، (٣) كذلك نراه يتأول أحاديث النزول من وجهين وفاما أن يكون فى إضافة النزول إليه وأنه مجاز، وبالحقيقة هو مضاف إلى ملك من الملائكة . والثانى ، أن لفظ النزول قد يستعمل للتلطف والتواضع فى حق الخلق كما يستعمل للارتفاع والتكبر ٢ (١)

كذاك يتأول الغزالي سائر الآيات والاحاديث التي يوهم ظاهرها اثبات الجهة ولواحقها له تعالى ويصرفها عن معناها الظاهرى – الذى قد نختلط على العامة فينهمون منه تجسيها وتشبيها – إلى معنى ينزهه تعالى عن مشابهة المحدثات (°) ومحمل الغزالي هذه المعانى التي تقدس البارى عن الاتصاف بها في الاصل الثانى من الاصول الا د بعين – وهو جزء من كتاب جواهر القرآن ، إذ يقول : « ليس بجسم مصود ، ولا جوهر

۱ — الغزالي : المقصد الاسنى في شرح أسما. الله الحسنى — تحقيق
 د. فضلة شحاده — الشروق ... بيروت ... بدون تارريخ - ص ١١٥ .

٧ ـــ الغزالي : الإقتصاد في الإعتقاد .. ص ٥٧ ن

٣ ... المصدر السابق: ص ٤٥،٥٥.

٤ ... المصدر السابق: ص ٥٥ ، ٥٥ .

۱ الغزالي : الجام العوام عن علم الكلام ، طبعة الجندى ، ص ۹۲
 وما بعدها .

عدود مندر، وأنه لايمائل الأجسام، لافى التقدير ولافى قبول الإنقسام، وليس بجوهر ولا تحله الجواهر، ولا بعرض ولا تحله الأعراض ('). ويذكر الفزالى كذلك أنه لا يحده المقدار، ولا تحويه الاقدار، ولاتحيط به الجهات، وأنه مستوعلى العرش استوا، ينزهه عن الماسة والإستقرار، وهذا الإستقرار، لا يتطاب منه حركة وانتقالا، بل هو على عرشه كا كان و كما أراد ولا يزال على ما كان عليه.

من استعراضنا السابق لمذهب الغرالي بتضح لنا أن الغزالي ثم يأت بحديد بشأن موضوع تنزيهه تعالى عن الجهة ، حيث كان مجرد مردد لآرا. من سبقوه من الاشاعرة كالاشعرى والباقلاني (۱۲، وإن خالفهم فيها يتعلق بصفاته تعالى الخبرية والتي تتعلق بالجهدة حيث أثبتهـ اللاشعـرى

علما عن المعامل براي معاصين الشيا - إلى سن بالمعامل عن

عابة الفياد الروحيل المرال عدر العال الروحي المراك

۱ - الغزالى: الاربعين فى أصول الدين - طبعة الكردى - القاهرة سنة ١١٨٤ هـ - ص ٣٠٤ عن الشافعية للسبكي ج ع ص ١١٨ عن قواعد العقائد للفزالى. وأيضا : عقيدة أهل السنة للفزالى - ج ١ من احياء علوم الدين - ص ١٥٥ .

٢ - نود الإشارة فى هذا المقام إلى أن الغزالى وإن اتجه إلى تأويل الآيات التى وردت باثبات صفاته تعالى اخبريه سواء منها ما يثبت له تعالى الجسمية أو ما يثبت الجهة ، فانه قد حاول تضييق مجال التأويل بالنسبة للعامة ، متابعا فى ذلك أثمتة من الاشاعرة ومن قباهم الحنابلة وخصوصا ابن حنبل . و قانون التأويل » مطبعة الاتوار ... القاهرة .. بدون تاريخ .. ص ٢٢ ، ٣٠ ، ٩٠ . ٩٠ .

والباقلاني ونفاها الغيرالي وأولها عمان تليق بتنزيه تعالى عن مشابهه المحدثات، متابعاً في دال المحدوثي ومن شابهه مذهبه من الأشاعرة كالاسفراييني والبغدادي

واذا تتبعنا مذهب الأشاعرة في ذلك، في الفترة التي تلت الفزالي، وجدناه لم يتفير عن الصورة التي تركه بها الجويني بحيث يمكن إطلاق هذا الحكم على جميع مفكرى الأشاعرة الذين تلوا الغــــزالي كاراري الأبجى والمكلاتي والآمدي والتفتازاني وغيرهم .

فترى الابجى (1) يذهب في معرض تنزيه له تعالى عن الجهة - إلى نقى الكون في مكان عنه تعالى ، رادا في ذلك على الكرامية الذين أثبتوا له تعالى ذلك ، اذ يرى أنه لو كان في مكان للزم قدم المكان ، وهو محال ، لأنه تعالى متفرد وحده بالقدم وللزم من ذلك أيضا إحتياجه إلى مكانه . كذلك فانه لو كان البارى متحيزا ، فاما أن يكون متحيزا في بعض الأحياز أو في جميعها ، ويبطل الأول لأنه لو كان في بعض الأحياز دون البعض لأحتاج في ذلك الى مخصص يخصصه بتلك الأحياز دون غيرها ، كذلك ببطل الناني لأنه لو كان في جميع الأحياز للزم التداخل .

كذلك ينفي الايجى أن يكون تعالى جوهرا ، اذ يلزم من ذلك، أنه اما أن لا ينقسم فيكون جزءا لا يتجزأ وهو أحقر الأشياء، واما أن ينقسم فيكون جسسا ، والجسم حادث وهو تعالى قديم. كذلك فانه لوكان

١ ــ الا يجى : المواقف فى علم الكلام .. مكتبة المتنبى .. القاهرة ــ بدون
 تاريخ .. ص ٧٧٠ وما بعدها .

جسها لتعين أن يقوم بكلجر، منه فيلزم بذلك تعدد الآلهه(١). وينفي الايجى عنه نعالى التحيز و الاكان مساويا لسائر المتحيزات فيلزم من ذلك ، أما قدم الأجسام أو حدوثه وكلاها محال ، والزم من ذلك أيضا أن يكون مساويا لسائر المتحيزات في التحيز ومخالفا لها في غيره فيلزم من ذلك التركيب، وهو سبحانه يتعالى من ذلك .

ويمضى الأيجى مبطلا حجج الكرامية فى إثبات الجهة له تعالى (١)، فيذهب إلى أنه تعالى موجود لا داخل العالم ولا خارجه، كذلك نراه يبطل كونه تعالى متحيزا بناء على ما احتج به الكرامية من أنه قائم بنفسه، ويذهب إلى أنه تعالى صفات قائمة بذاته وأن معنى القيام التحيز تبعا (٣).

كذلك يذهب الجوينى فيا يتعلق بصفاته تعالى الخبرية الموهمة بالجهة إلى أنها طواهر ظنية لا تعارض اليقينات، وعليه فاما أن تؤول اجمالا ويفوض تفصيلها إلى الله ، كما ذهب إلى ذلك السلف من أهل السنة _ يقصد بذلك متقدمي الأشاعرة كالأشعرى والباقلاني _ واما أن تؤول تفصيلا كما ذهب إلى ذلك بعض المتأخرين كالجويني ، فيؤول الاستواء بمعنى الاستيلاء ، والمجيء بمعنى الأمر ، والصعود بمعنى الرضا وغيرها (١) .

ويشابه الايجي في مذهبـــه ـــ والذي تابـع فيه الجويني ـــ

١١٠ - المصدر السابق: ص ٢٧١

٧ - المصدر السابق: نفس الصفحة

٣ _ المصدر السابق: ص ٢٧٢

٤ - المصدر السابق: ص ٢٧٢ ، ٢٧٣

المكلاتي (١) ، حيث نراه يذهب إلى نفي الجهـــة عنه تعالى بنفس الطريقة المعهودة في مذهب الأشاعرة منذ الجويني (١) . الا أن المكلاتي قد فاق غيره من الأشاعرة في إستخدامه التأويل اللآيات التي يثبت ظاهرها له تعالى الجهة . فذهب إلى نفي تلك الصفات وأولها بمعان تليق بذاته تعالى وتنزيه عن الجهة .

فذهب إلى تأويل الاستوا، ، أما بمعنى الاستيلاء ، أو بمعنى قصد الاله الرائد في العرش. كذلك أول المكلاتي الصعود بمعنى الرضا والكون في السهاء بمعنى الاس ، حيث يذهب بشأن الآبات التي تثبت كونه تعالى في السهاء إلى أن المقصود بها ليس المكان و انها علو الدرجة ، وقد استدل على ذلك بآت المعيه والقرب ، مؤكد أن آبات القرب قد وردت أكثر من آبات الفوق (۲) .

١ ـ ولد المكلاتي سنة ٥٩٥ هـ ، و توفى سنة ٢٦٦ هـ و يعد من الاشاعرة المتأخرين و منهجه يشابه إلى حد كبير منهج الجويني الكلامي الفلسني ، وقد ظلت مؤلفات المكلاتي غير معروفة للباحثين فترة طويلة إلى أن عثرت د. فوقية حسين على المؤلف الذي بين أيدينا _ و يعد من أدق و أوضح المؤلفات التي عالجت موضوعات علم الكلام من الجانب الاشعري ، حيث قامت بنشره و ألحقت به تعليقا دقيقا تناولت فيه ظروف نشأتة وحالة علم الكلام في عصره كما أعدت تصنيفا دقيقا لمؤلفاته .

الكلاني: كتاب لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الاصول ص ١٧٣ ، ١٧٤ ، ١٧٥

٣ _ المصدر السابق: ص ١٧٧ ، ١٧٨ ، ١٧٩

وينتهى المكلانى فى تنزيه له تعالى عن الجهة بقوله : « ان من تصود وجوده مكانيا ، طلب له جهه ما وانحيازا من العالم، كما أن من تخيل وجوده زمانيا ، طلب له مده و بعدا عن العالم بأزمنه متناهية أو غير متناهية ، وكلا القولين باطل. فهو الاول و الآخر ، اذ ليس وجوده مكانيا و لازمانيا » ()، لذلك راه يعلل رفع الايدى بالدعا، إلى جهة الفوق ــ متابعا فى دلك الغزالي ٧٠ـ لذلك راه يعلل رفع الايدى بالدعا، وليس الاله () ، وقد استدل على ذلك بقولة تعالى ﴿ وفي الساء رزقكم وما توعدون ﴾ () .

في الرياسيعي الإصهاعية الاستان الأولاد المراكب المراكبة

ليه إلى أن اللسودية الإس التاك من الدرجة عداد الساء على

ولك [ت العبد والقرب ، ما كد أن أبات المرب الربات أكثر مهن

12 - 1 h 1 Belle - i ava a ca che mi recent m no l'illagio

الما المراجع والمراجع المراجع المراجع

مرد خالت مؤلفات الكلائمي على معروب لماحتي الجاجر إلى ألم الحرية

والمواقع من على الإلماليان من أمن من من من أمل أحد

الله المستخدم عنها في الكلام عن المالي الإعماد المستخدمة المستخدمة المستخدمة المستخدمة المستخدمة المستخدمة الم المستخدمة المستخدمة

١ ــ المصدر السابق . ص ١٧٩ ــــ

٢ - الغزالي: الإقتصاد في الاعتقاد - ص ٢٥

٣ ـ المكلاتي : لباب العقول ـ ص ١٧٩ ١٧٠ الله الله الله الله

٤ - سورة الذاريات : آية ٢٣ مرس يع عامة عمدا _ -

م الرواي : مها مند مهيدًا لمة يهاما عولي ليد علاه ما يتما الما

أولا أثبات الأشاعرة لرؤيته تعالى في الآخره.

من المسائل التي دار حولها جدال طويل بين المعتزلة والأشاعره مسألة رؤيته تعالى ، إذ تتصل المشكلة إنصالا وثيقا بمشكلة خلق القرآن ، فالقائلون بخلق القرآن لزمهم من ذلك نفى الرؤية — وهم المعتزلة ، والقائلون بقدم الفرآن لزمهم إثبات الرؤية — وهم الأشاعرة ، إلا ألف هؤلا، أثبتوا الرؤيه له تعالى في الآخره لا المدنيا ، خلافا بعض فرق المجسمه والمشبهة (١) ، والذين أجاز بعضهم حلوله نعالى في ذات الأشخاص ، بينا أجاز بعضهم رؤيته تعالى في الآخرة من جهة فوق مستويا على عرشه ، أو بلاكيف .

كذلك يرتبط موضوع الرؤيه — رؤيته تعالى فى الآخره — بموضوع المهم بأعتبار أن الرؤيه البصريه تستلزم وجود المرئى فى جهة معية من الرأبي وهى المقابله ، فلنبتون الجهه له تعالى والنافون لها من الأشاعره أثبتوا رؤيته تعالى فى الآخرة إستناداً إلى أن المصحح الوجود هو الرؤيه (٢)

ا ـ الشهر ستانى : الملل والنحل ـ - ١ ـ ص ٨ ١ ، ١ ١ ، ١ ، و أيضا : مقالات الإسلاميين الا شعرى - ج ١ - ص ٢٨٧ ، ٩ و أيضا : الفرق بين الفرق للبغدادى ـ ص ٢٠٢ ، و أيضا : الفصل في المال والنحل والأهواء لابن حزم ج ٢ - ص ٢٠٠ ، و أيضا : الفصل في المال والنحل والأهواء

٧ - الأبجى: الموافف في علم الكلام - ص ٧ س ٥ سره ١٣٠٥ ١٣٠٠ -

أما المعتزله ، فقد نفوا رؤيته تعالى تبعا لنفيهم عنه الجهه ، وفسروها بمعنى العلم (١) .

كذلك أعتبر البعض أن رأي كل فرقه من المثبتين الرؤيه والنافين لها إنما يقوم على مذهب كل منهم فى موضوغ السببيه ، فالقائلين بأن العلاقات ضرورية بين الأسباب والمسببات،كالمعتزلة، نفوا الرؤية تبعا لذلك ،والقائلين بأن العلاقات بين الأسباب والمسببات غير ضرورية ، وهم الأشاعرة ، أثبتوا له تعالى الرؤيد (٢).

فاذا ذهبا متتبعين المذهب في هذا الموضوع لدى الأشاعره ، وجد أن الأشعرى: قد أجاز رؤيته تعالى عقلا وأوجبها سمعا ، إذ حاول جاهدا أن يبرهن على جوازها ثم على وقوعها للمؤ مين من العباد في الجنه يوم القيامة. وقد ساق في ذلك أدلة متعددة من حديث وقرآن وبرهان . فقد أجاز الأشعرى رؤيته تعالى في الآخرة عقلا . وذهب إلى أن المصحح لها هو الوجود ، والبارى تعالى موجود ، فيصح إذن أن يرى خلافا للمعدوم « و نما يدل على رؤية الله تعالى بالأبصار أنه موجود وجائز أن يريناه الله عز وجل و إنما لا يجوز أن يرى المعدوم ، فلما كان تعالى مرجوداً مثبتا ، كان غير مستحيل أن يرينا نفسه عز وجل » (٢) .

١ - الأشعرى . مقالات الإسلاميين - ج ١ - ص ٢٨٩

۳ - الأشعرى: الإبائه - ص ٥١ ، ٢٥ ، وأيضا: المواقف للايجى ص ٢٠٢ ، ٢ .

والأشغرى فى ذلك يجديز رؤية كل موجدود كالأصوات والالمؤسات والطعوم، ويذهب الى أنه تعالى يجوز أن يخلق فينا دؤيتها ، وانما لانرى تلك الأشياء لجريان العادة من الله بذلك . ولاتشترط دؤيته تعسالى فى الآخره اتصال شعاع أوجهه ومقابلة الرائى المرئى، أو على سبيل انطباع فكل ذلك مستحيل (أ).

ولكن ما هي الرؤيه عند الأشعري ? يقول الشهر ستاني معبرا عن رأى الأشعري في ماهية الرؤيه أنها قولان : أحدها أنه علم مخصوص أي يتعلق بالوجود دون العدم ، والثاني أنه ادراك العسلم لا يقتضي تأثيرا في المدك ولا تأثرا عنه (١) . « وذلك أن الرؤيه لا نؤثر في المرتى ، لأن رؤية الرائي تقوم به فاذا كان هكذا أو كانت الرؤيه غير مؤثره في المرتى ، لم توجب تشبيها ، ولا انقلابا عن حقيقته ، ولا يستحل على الله أن يرى عباده المؤمنين نفسه في حياته » (١) .

ويفرق الأشعري في ذلك بين العلم والرؤيه ، فيذهب الى أن معنى أن الرؤيه تتعلق بالواجب والجائز والمستحيل أما الرؤيه فلا تتعلق الا بالموجود ولا يجوز تعلقها بالمعدوم ، لأنه يقتضى تعيين المرثى ، والتعيين لا يتحقق في العدم . كذلك العلم لا يستدعى تعيين

١ ــ الشهر ستاني : الملل والنحل ـ ج ١ ــ ص ١٠٠ .

٢ .. المصدر السابق ِ نفس الصفحه .

٣ ـ الأشعرى: الاباله — ص ٥٥ .

المدرك والرؤيه تستدعى ذلك. أيضا ذان العلم يتعلق بالمعدوم وليس الادراك كذلك .

فاذا كانت المعتزله تنفى الرؤيه البصرية ، ولكنها لا ترى مانعا من أثبات الرؤيه القلبيه ، أو تفسير الرؤية بمعنى العلم والاحاطه (') ، فقد ذهب الأشعرى الى تجويز رؤيته تعلى عن طريق اثباته رؤية البارى لنفسه واستدل على ذلك بثبوت العلم له تعالى « الدليل على رؤيته تعالى بالأبصار أنه برى الأشياء ، واذا كان للاشياء رائيا ، فلا يرى الأشياء من لا يرى نفسه ، وإذا كان لنفسه رائيا فجائز أن يرينا نفسه ، وذلك أن من لم يعلم نفسه لا يعلم الأشياء ، فلما كان تعالى عالما بالأشياء ، كان عالما بنفسه ، كذلك من لا يرى نفسه لا يرى الأشياء ، فلما كان تعالى رائيا للا شياء ، كان رائيا لا أسياء ، كان رائيا لا أسياء ، كان رائيا لا أسياء ، كان رائيا الله لا يرى نفسه لا يرى الأشياء ، فلما كان تعالى رائيا للا شياء ، كان رائيا النفسه ، وأذا كان رائيا لها . فجائز أن يرينا نفسه ، وقد قال تعالى (اننى معكما أسمع وأرى) (۱) فأخبر أنه يسمع كل منها ويراهما ، ومن زعم أن الله لا يجوز أن يرى بالأبصار ، يلزمه أن لا يجوز أن يكون الله رائيا ، ولا عالما ، ولا قادرا ، لأن العالم والقادر والرائى جائز أن يرى » (') .

١ ـ الاشعرى: مقالات الاسلاميين .. ج ١ - ص ٢٨٩.

۲ .. سوره طه: آیه ۲۶

٣ .. الأشعرى: الابانه .. ص ٥٢ .. ٣٠ . ٦٢ .

ايضا دلل الا شعرى على جواز رؤيته تعالى عقليا ، بطريق آخر ، اذ يرى أن الرؤية ليست نما يستحيل عليه تعالى « لأن مالا مجوز أن يوصف به البارى ويستحيل عليه ، فانما لا مجوز لا ن في تجويزه اثبات حدثه ، أو اثبات حدث معنى نيه ، أو تشبيهه أو تجنيه ، أو قلبه عن حقيقته ، أو تجويزه أو تظليمه أو تكذيبة » (١) .

فليس فى جواز الرؤية اثبات شىء من ذلك ، اذ أننا في الشاهد لا نرى المرثى لكونه حادثا والالزم على ذلك رؤية المحدثات جميعا وهو محال ولانه لوكان المرثى مرئيا لحدوثه (٢).

كذلك ليس فى الرؤية اثبات حدوث معنى فى المرئى اذ الالوان مرئيات ولايستلزم ذلك حدوث معنى فيها والا لكان ذلك المعنى هو الرؤية نفسها ، فاذا رأينا الميت حدثت فيه الرؤيه ، لكان معنى ذلك أن الرؤية جامعت الموت وهو محال ، وإذا رأينا عين الاعمى حدثت فيها الرؤيه الكان معنى ذلك أن الرؤية جامعت العمى ، وهو أيضا محال .

أيضا فليس فى اثبات جواز الرؤية تشبيها لله بخالفة ولا تجنيسه ولا قلبه عن حقيقته ، لإنا نرى السواد والبياض لايتجانسان ولايتشابهان بوقوع الرؤية عليها ولا يتحول واحد منها عن حقيقته الى حقيقة الآخر . وعليه فليس فى جواز الرؤية احتال قاب الله عن حقيقته (٢) .

١ .. الاشعرى : اللمع – طبعة بيروت – ص ٣٢ .

٢ .. المصدر السابق: نفس الصفحة .

٣ .. المصدر الساق: ص ٣٢ - ٣٣ .

واذا كان جائزا أن نرى الظالم رمن ليس بظالم، والكاذب ومن ليس بكاذب، والحائز ومن ليس بكاذب، والحائز ومن ليس مجائز . فانه ليس في جسواز الرؤية جواز الصاف البارى بشى، من هذه الصفات . ولذلك فالرؤية جائزه عقلا غير مستحيله .

فاذا اعترض المعترله على الأشعرى بأن هذا الدليك المجرى في اللمس والدوق والشم لأن في اثباتها ما لا يستلزم محالا من تلك المحالات. فهل معنى ذلك أن الله المس ويذاق ويشم أنرى الاشعرى يذكر رأبين لأصحابه في هذه المسألة وهو يقصد بأصحابة هنا أهل السنة فأحد هذين الرأبين برى في اثبات اللمس والذوى الشم حدوث معنى في البارى (١). وثانيهما: أن البارى قد يحدث فينا ادراكا للملموس والمشموم والمذاق لا يتوقف على تلك المماسة أو هذا الاتصال. فاللمس ضرب من الماسات والذوق اتصال اللسان بالشيء ، والشم انصال الخيشوم بالمشموم ، والتسميه راجعه اليه تعالى. فان أمر نا بنسميته بهذه الاسماء فعلنا ، وان من ذلك امتنعنا (١).

والاشعرى لم يجور حدوثا فى البارى ، بل أجاز حدوث أدراك منه فينا دون أن يؤدى الى حدوث معنى فى البارى (٢). وبالتالى فانا نستنتج أنه ابما اختار لنفسه الرأى الثانى دون الاول ، وهو جواز حدوث ادراك فينا للملموس والمذاق والمشموم لا يتوقف على ما يشترطه اللمس والذوق والشم من شروط. وهو فى ذلك ينفى أن يكون تعالى لامسا أو ذائقا أو

١ - المصدر السابق . ص ٣٣ .

٢ ـ المصدر السابق : نفس الصفحة .

٣- المصدر السابق · نفس الصفحة.

شاما بلاكيف ، كما ألزمته بذلك المعتزله (١) .

و تبعا لذلك يرى الاشعرى أنا اذا كنا في الشاهد نرى المرثى لا يكون الا جرهرا أو عرضا محدودا أو حالا في محدود، فكيف تجوز رؤيته تعالى وهو ايس كذلك « كما لم يجب اذا لم تجد فاعلا الا جسما ولاشيئا الا جوهرا أو عرضا ، ولا عالما قادرا حيا الا بعلم وحياه وقدره محدثه ، أن نقضى بذلك على الغائب » (٢) . وإذن والاشعرى يرى أنا لا نرى الجوهر أو العرض لكونه جوهراً أو عرضا ، ولكن الرؤيه عنده حائزه لأن هذه الأشياء موجودة ، والمصحح لوجود هذه الأقسام من الموجودات هو الوجود دون صفائها النفسية (٢) .

۱ – المصدر السابق: ص ۳۹ . و بذهب د. أحمد صبحى إلى أن الأشعرى مجب الزامه في ذلك بمذهب ضرار بن عمرو ، الذي ذهب إلى أنه تعالى سيرى يوم القيامه بحاسة سادسة مخلقها فينا ، أذ المذهبان متشابهان « في علم الكلام - ج ۱ - ص ٤٧٣ » .

٧ - الأشعرى: اللمع - ٢٧٠.

٣- المصدر السابق: تفس الصقيحة . ونود الإشارة في ذلك إلى أن الأشعرى قد تعرض للنقد من جانب البعض وخصوصا بصدد برهانه الخاص بأن الرؤية لا ندل عنى الحدوث ، إذ يرى د. غرابة في كتابه (الأشعرى) ص ١٧٤: ١٧٩ ، أن هذا البرهان من الأشعرى أما أن بعد مغالطة بارعة منه لجقيقة موقف المعتزلة ، وأما أن يكون سهوا منه عن عن حقيقة أعتراضهم ، إذ هم لم يقولوا أن الحدوث عله المرؤية حتى يلزم من ذلك رؤيته كل محدث ، إذ أن ذلك يعد باطلا عندهم . بل أنهم عن ذلك رؤيته كل محدث ، إذ أن ذلك يعد باطلا عندهم . بل أنهم عن

وهكذا كانت حجج الأشعري السابقة لإثبات رؤيته تعالى في الآخرة

يقولون ـ وهو حقيقة أعتراضهم ـ أن الحدوث شرط للرؤية .

ویری د. غرابة فی ذلك أن الشرط هو ما یلزم من عدمه العدم و لا یلزم من وجوده الوجود ، ثما یعنی لدی المعتزله أنه ما لم یوجد الحدوث لا توجد الرؤیة ، بینما لا یعنی أنه كلما وجد الحدوث وجدت الرؤیة ، فالحدوث لا بد منه لتحقیق الرؤیة ، و لا یلزم من ذلك أن كل محدث مجب فان یری - كا فهم ذلك أو لم یفهمه الا شعری - و إنما كان الحدوث عنه المعتزله شرط للرؤیة - لأن الرؤیة البصریة تستلزم أموراً منها وجود المرثی فی مكان وجهه مقابله للرائی ، و هذا یستلزم أن یكون المرئی جسما أو حالا فی جسم ، فان جازت الرؤیة علیه تعالی لكان كذلك فیكون حادثا ، و ذلك للاتفاق بین المعتزله و الاشعری علی القول محدوث الاجسام جمیعا ، و الذی كان سببا فی نفی الاشعری المحسمیه عنه تعالی - و لنفس السبب و الذی كان سببا فی نفی الاشعری الجسمیه عنه تعالی - و لنفس السبب فی نفی وقوع الرؤیة له تعالی ، و أوجبوا تأویل النصوص فراد ده بذلك تأویلا مجاز یا .

و بلاحظ د. غرابة أن الاشعرى لم يرد على أعتراض المعتزلة السابق فى مؤلفانه المعروفة وإنما نقل عنه أتباعه الموافقون له فى الرأى أنه قد ننى عنه تعالى الرؤية التى تقع بالكيفية السابقة وذهب إلى القول بما يسمى به (بالإنكشاف التام) ـ وهو أشبه بما ذهب إليه ضرار بن عمرو من المعتزلة حيث قال يحاسة سادسة يخلقها تعالى فى المؤمنين فيرونه بها يوم القيامه ـ وهذا الإنكشاف التام من وجهة نظر الاشعرى لا يتوقف على آلة أو مكان عما يستلزم الجسميه .

متناقضه تمام التناقض مع مذهبه في نفي الجسميه عنه تعالى . كذلك فنحن

 وري د. غرابة أن الاشاعره والمعتزلة متغقون فما بينهم على القول مالإنكشاف التام، حيث أثبتته المعتزلة وأن كان إنكشافا ناما عقليا لاحسيا، ولكنه رى أن ظاهر موقف الاشعرى يشير إلى أختياره الإنكشاف التام الحسى لا العقلي . إذ أن أتباعه من الاشاءره المتأخرين كالتفتازاني ومجد عبده وغيرهم ، يرون أن الإختلاف بينهم وبين المعتزلة إنما هو إختلاف الفظى ، إذ يسمى النافون من المعتزلة هذا الإنكشاف علما ضروريا ، أما المثبتون من الاشاعره فيسمونه أبصاراً أو رؤية " مجد عبده: حاشية شرح العقائد العضوية ص ٣٠٣ وأيضا « الشيخ نخيث: القول المفيد في علم التوحيد _ القاهرة سنة ١٣٢٦ه _ ص٥٤٥ . أما عبد الحكم _ من الاشاعرة المتأخرين _ فيرى أن الحلاف بين إنما هو إختلاف حقيق لا لفظى ، إذ رى أن الاشاعره لا يقولون بالإنكشاف التام العقلي حين يقصدون معني الرؤية ، إذ أنه لا يعني الرؤية بوجه من الوجوه . وهو كذلك يرى أن الإنكشاف التام الحسى لا يقول به المعتزلة و إنما يقولون بالإنكشاف العقلي، وإذن فالخلاف جوهري لا لفظى (عبد الحكيم: حاشية شرح العقائد Ilimens - on AMM).

وهكذا يتفق الرأى الاخير مع ما ذهب إليه د. غرابة من أن الخلاف بين المعتزلة والاشاعره في مشألة الإنكشاف التام إنما هو خلاف جوهرى لا لفظى ، فيري د. غرابة أن هذا الإنكشاف التام الذي أثبته الأشاعره لا يعد إنكشاف عقليا بأى وجه، والدليل علىذلك ما يحسه الرائمي بعد الرؤيه. وإنما هذا الإنكشاف هو إنكشاف حسى محدود، وهو يستحيل عليه تعالى.

نعتبر تلك الحجج – متفقين في ذلك وما ارتأه د. صبحى (1) – ضعيفة لا رقى إلى مستوى تأكيد الأشعرى لها . ويطل د. صبحى لذلك بأن الأشعرى لها . ويطل د. صبحى لذلك بأن الأشعرى كان يحكه في مذهبه في الرؤية ثلاثة أعتبارات : أعتبار منهجي ، إذ آن معارضته للمعتزله ليست مسألة مذهبية فحسب ، وإنما هي مسالة مذهبية ومنهجية ، فقد عارض نزعتهم العقلية والتي أملت عليهم أنكار الرؤية لا كادتها التجسيم المستحيل عليه تعالى ، وقد تبنى بعضهم في هذا الموضوع المنزعة الصوفيه كأبي الهزيل العلاف وتابعة نفر منهم وعارضه آخرون عنه النزعة الصوفيه كأبي الهزيل العلاف وتابعة نفر منهم وعارضه آخرون عنه .

وعليه ينتهى دغرابة إلى أن العام الحاصل برؤيته تعالى هو الإنكشاف التام العقلي لا الحسى ، ويرى أنه من الممكن أن نطاق عليه في هذه الحالة الرؤية مجازاً لا حقيقة ، بأعتبار التشابه بين هذا الإنكشاف التام وبين الرؤية في أن كلا منها يغاير العلم المتعلق بالحلق الحاصل بالحد والبرهان ، وكذلك بانه يعلى ما تعطيه الرؤية من شعور متجدد ، ألا أن تسميته رؤية مجازاً لا تخرجه عن كونه نوعا من العلم الضرورى الذي يخلقه تعالى في نفوس عباده بدون الوسائل المادية .

ولذلك فهو يرى أن موقف المعتزلة أدنى إلى الصواب من موقف الأشاعره، مادام النمريقين متفقين بشأن تجريده تعالى عن المادة _ وهو يلزم الأشاعره في ذلك ، أما باختيار رأى المعتزلة النجريدي وهو نفي الرؤية ، وأما التزام موقف المشبهة مع التنازل عن عقيدتهم في التجريد .

وهو يذهب متفقا وأيانا فى ذلك أنه إذا كان الدليل قد صح عندهم على إنتفاء كونه جسماً أو حالاً فى جسم، ثن و اجبهم القول بانتفالها، الرؤية المعروفة وإنتفاءا عقلياً.

١ - أجمد صبحى: في علم الكلام - ج ١ - ص ٤٧٤.

٧ ـــ الاُشعرى: مقالات الإسلاميين ، جرا ، ص ٢٨٩.

وهذه النزعة الصوفية تجيز رؤيته تعالى ببصيرة القلب لا ببصر العين ، إذ الرؤية القلبيه هي تمام معرفته تعالى معرفة ذوقية يقصر عنها العقل البشري.

لذلك وجدنا الأشعرى يتبنى - إنطلاقا من مخسالفته للمعتزلة مذهبيا منهجياً .. ما يعرف بالنزعة الواقعية . تلك النزعة التي تجيز الرؤية إستناداً الأشعري الى إنتجال هذا المذهب المتناقض إلى حد ما في الرؤية .. فهو الاعتبار الفقهي ، إذ كان على الاشعرى أن يتبنى آراء أمامه في الفقه وهو الشافعي وقد كانت الرؤية من المسائل التي أكيدها الشافعي. ثم يأتي الاعتبار الثالث وهــو الاعتبـار الســي، إذ كان لزاما عـلى الأشعري أن يتبني رأى أهل السنه فيها يتعلق بالرؤية ـ تماما كم تبناه فها يتعلق بنواحي مذهبه الاخري ـ فيم قد أثبتوها إستناداً إلى حديث الرسول صلى الله عليه و سلم: ﴿ تَرُونَ رَبُّكُمْ يُومُ القيامَةُ ﴾ (1).

وإذا كانت هذه هي أدلة الاشعرى العقلية ، فأدلته السمعية كثيرة ، ذلك أن هذه المسألة إنما تجب بالسمع وهو أقوى من العقل في الدلالة (٢) . ومن هذه الادلة السمعية قصة موسى في قوله تعالى « رب أني انظر اليك » (١) وجوامه تعالى « لن ترانى » (أ) ولا يجوز أن يسأل موسى وهو من النبيين رمة ما يستحيل عليه . وجواب الرب يدل على الجواز ، فأنه لم يقل لست عرثى ، ولكنه أثبت العجز وعدم الروثية من الرائي. ولذا قال تعالى « انظر إلى الجبل فان استقر مكانه فسوف ترانى » (°) .

T- WILLIAM THE

١ ــ المصدر السابق : نفس الصفحة .

٢ ... الاشعرى: الابانة ، ص ٢٥٠ I - I LILLI FATI

س ... سورة الاعراف: آية ١٤٣٠

٤ - سورة الاعراف: آية ١٤٣٠.

١٤٣٥ : آية ١٤٣٩ .

فلو أراد الباري استبعاد الرؤية لقرن كلامه بما يستحيل وقوعـــه ، ولكنه قرن كلامه بما يجوز وقوعه وهو إستقرار الجبل لكونالباري قادراً عليه . ذن قيل ان حرف ﴿ ان ﴾ للتأ ييد . قلنا للتأ كيد ، لقوله تعالى ﴿ لن تستطیع معی صبرا ﴾ (۱) و هو جائز غیر محال . وحتی لو کانت ﴿ لن ﴾ للتأييد فهي دلالة على منع وقوع الجائز ، ولكنها ليست دلالة على الاستحالة بأي حال من الأحوال .

فاذا قيل أن موسى سأل الرؤية لقول قومه ﴿ ان نؤمن لك حتى نرى الله جهره ﴾ (٢) فلو كان الأم كذلك الكان جوابه تعالى لهم ﴿ انهم لن يروني ﴾ كما هو الحال في قولهم ﴿ اجعل لنا إلها كما لهم ﴾ (٢) وقد سألوه عالا وكان جوابه ﴿ انكم قوم تجهلون ﴾ (١٠) . فالجم ل راجع إليهم لا إلى الله (٥) .

كذلك يستدل الأشعرى في اثباته الرؤية له تعالى بالآية الصربحة في جواز الرؤية ﴿ وَجُوهُ يُومُّذُ نَاضِرُهُ إِلَى رَبُّهَا نَاظُرُهُ ﴾ (٦) . فيرى أن النظر إذا ما اقترن بالوجه كان هو الرؤية بالبصر . وايس المقصود بالبظر في الآية نظر

١ ـ سورة الكهف: آية ٧٧

۲ -- سورة البقرة : آية 6٪ ٣ -- سورة الأعراف : آية ١٣٨

٤ - سورة الأعراف: آية ١٣٨

o - الأشعرى : الابانة - ص ٤١ - ٥٠

٣ - سورة القيامة : آية ٢٧ - ٣٣

الاعتبار (') كما في قوله تعالى ﴿ أَفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت ﴾ (') كما ذهبت إلى ذلك المعتزلة ، لأن الا خرة ليست بدار اعتبار .

وأيضا فليس المقصود بالنظر في الاية التوقع والانتظار كما في قوله تعالى إما ينظرون الا صبيحة واحدة (٢) لأن الاخرة ليست بدار إنتظار، لأن الانتظار فيه تنغيص وتكدير ، وأهل الجنة لا يجوز كونهم منتظرين لأنه كلما خطر ببالهم شي أتوا به دون إنتظار . كذلك فلا يجوز أن يكون النظر في الاية يمعنى التعطف (١) كما في قبله تعالى ﴿ ولا ينظر إليهم يوم القيامة ﴾ (٥) لأن الخلق لا يجوز أن يتعطفوا على خالقهم . ولا يراد بالنظر كذلك النظر إلى ثوابه تعالى لأن ثوابه غيره (١) .

فاذا بطلت هذه الأقسام تعين أن النظر المراد هو نظر العينين اللتين بالوجه وهو المراد بالرؤية البصرية (٢) .

و لكن الأشعري تقابله آية أخرى تنفي الرؤية تقول ﴿ لا تدرك الأبصار

١ - الأشعرى : اللمع - ص ٣٤ ، وأيضاً : الابانة - ص ٣٥ وما بعدها

٢ - سورة الغاشية : آية ١٧

٣ ـ سورة ياسين : آية ٩ ي

٤ _ الأشعرى : اللمع .. ص ٢٣ ، وأيضا : الإبانة .. ص ٣٦

^{• -} سورة آل عمر ان : آية vv

٣ - الأشعرى: الإمانه - ص ٣٩ - ٠٤

٧- الأشعرى اللمع .. ص ٤٣

وهو يدك الأبصار ﴾ (') فيؤولها على أن المراد بها فى الدنيا دون الاخرة ، ومن المحتمل أيضا أن يكون المراد بها لاندركه أبصار الكاذبين الكافرين(١)، كما فى قوله تعالى ﴿ كَلَا أَنْهِم عن ربهم يومئذ لمحجوبون﴾ (آ) والقرآن لا يتماقض ('). لذلك رجب الجمع بين الآيتين .

ويرى الأشعرى أنه ليس لمعترض أن يعترض على تدليله على الابة ﴿ لا تدركه الأبصار ﴾ (°) بأنه تعالى ذكرها فى وقت غير الوقت الذى ذكر فيه ﴿ وجوه يومئذ ناضره ﴾ (١) ، وذلك بأن يقيس على ذلك قوله تعالى ﴿ لا نأخذه سنة ولا نوم ﴾ (٧) فيكون ذلك فى وقت دون وقت (١). اذأنه ليس من الضرورى تأويل هذه الابة لعدم وجود آية أخرى تثبت له النوم الذي هو آفه تقوم بالنائم تزيل عنه العلم ، وليست الرؤية آفه ، ولذلك لا يجب في شأنها ما يجب فى العلم (١).

THE STATE

Y-11-4 ---

0-07-55-0

- Mar Pins

at Mark Harry

١ - سورة الانعام : آية ١٠٠

٢ - الاشعرى: الابانة .. ص ٤٧ - ٢٦

٣ - سورة المطففين: آية ١٥

٤ - الاشعرى: اللمع .. ص ٣٥

٥ - سورة الانعام: آية ١٠٠

٣ ــ سورة القيامة : آية ٢٢ ــ ٣٣

٧ - سورة البقرة : آية ٢٥٥ - ٢٥٦

٨ - الاشعرى: اللمع .. ص ٥٠٠

٩ - الاشعرى : اللمع - ص ٣٦

فاذا اعترض المعترلة على الاشعرى بننى الرؤية استدلالا بالاية (وجوه يومئذ باسره نظن أن يفعل بها فاقره) (۱) بئن الظن إذا ما أضيف إلى الوجه وأريد به ظن القلب ، فكذلك النظر إلى الوجه يراد به نظر القلب لا نظر العين ، أو أن يكون المراد بذلك الإنسان على الجملة (۱) ، ودليل ذلك قوله تعالى ﴿ وجود يومئذ ناعمة اسعيها راضية ﴾ (۱) فكما أن تعليق الظن بالوجوه يقتضى أن المراد به جملة الإنسان لانه الظان دون الوجه ، فكذلك وصف الوجوه بأنها ناظره يدل على ذلك ، لان الناظر هو صاحب الوجه دو نه . وعلى هذا المعنى حمل جماعة المسلمين قوله تعالى ﴿ ويبق وجه ربك دو الجلال و الاكرام ﴾ (١) وقوله ﴿ كل شيء هالك الا وجهه ﴾ (٥) ولا يبعد أن تكون الجملة وصفت بذلك سوى الوجه ، لان بالوحه تتميز الجمله من غيرها (٢)

فان الاشعرى يجيب على ذلك بأن النظر قد يكون بالوجه وغيره ، فاذا قرن بالوجه كان المراد به نظر الوجه ، وإذا قرن بالقلب كان المراد به نظر

١ ـ سورة القيامة : آية ٢٤

۲ _ القاضى عبد الجبار : الممنى فى أبواب التوحيد والعدل ـ ج ٤
 ﴿ رؤية البارى ﴾ ص ٣٠٧ ـ ٤٠٤

٣ ـ سورة الغاشية : آمة ٨

٤ - سورة الرحمن : آية ٢٧

٥ - سورة القصص تآية ٨٨

٣ _ القاضي عبد الجمار : المغنى ـ ج ي ـ ص ٢٠٤

القاب (۱) . كذلك يستدل الأشعرى على رؤيته تعالى بدليل سمعى آخر هو قوله تعالى ﴿ للذِينَ أَحسنُوا الحسنَى وزياده ﴾ (۲) اذيرى أن هذه الزيادة هى النظر إليه تعالى ، فالنظر إلى وجهه أفضل اللذات (۲) .

أيضا بجد الأشعرى في حديث الرسول ﴿ عَلَيْكَاتُهُ ﴾ : ﴿ تُرُونَ رَبُّكُمْ كَا
تَرُونَ القَمْرِ لَيْلَةَ البَدْرُ لَا تَضَارُونَ فَى رَوْيَتُهُ ﴾ سندا في إثبات رؤيته تعالى(أ).
أما المعتزلة فقد رأوا في هذا الحديث أنه حديث آحاد ، وأحاديث الآحاد عندهم تفيد العمل دون الإعتقاد ، فلا يصح الإحتجاج بها. وهذا الحديث اعتمد عليه ابن حنبل في رده على الجهمية ، اذ أنه لم يلجأ إلى الكتاب في مسألة الرؤية لأن فيه آية تثبت الرؤية وأخرى تنفيها ، فظن أن الآيتين متناقضتين في الظاهرة على الأقل

ويروي الأشعرى في ذلك أن رسول الله ﴿ عَلَيْكَالِيّهِ ﴾ سئل عن الرؤية في الدنيا فنفاها ، لأن العين لا تقدر أن تحدق في الشمس وسط النهار ، فما بالها بنور ربها (ع) . ويري أن الرؤية ما دامت إدراكا حكمه حكم العالم في التعلق ، أي لا يتأثر بالمرثى ولا يؤثر فيه ، فاذن لا معنى لإشتراط جهة مقابله و اتصال شعاع .. كما انشترطت ذلك المعتزلة و بالتالى نفت الرؤية عنه

١ - الاشعرى: اللمع - ص ٣٤ - ٢٥

۲ – سورة يونس : آية ۲۹

٣ - الاشعرى: الابانة .. ص ٥٥

٤ _ المصدر السابق: ص ٤٩ ـ ٠٥٠ ١٠

٥ - المصدر السابق: ص ٥٠

تعالى اذ لا تحقق لتلك الشروط _ لانه لا يجوز فى حق البادى تعالى القول باتصال أشعة من البصر بذاته تعالى . وإذا فرؤية البارى جائزه اذ لا يشترط فى رؤيته الشروط الواجب ترافرها فى رؤية المحدثات (١) .

من استعراضنا السابق لمذهب الاشعرى في الرؤية نلاحظ تناقضا واضحا في ذهب إليه من نفيه الجسمية عنه تعالى وإثباته في نفس الوقت الرؤيه له. مما كان سببا في توجيه النقد له من جانب الكثيرين. مثلا ذهب د خود قاسم في مقدمته لمناهج الادلة لإبن رشد إلى أن الاشعرى قد قال بجوار الرؤيه لانه يثبت الجهة له تعالى شأنه في ذلك شأن المجسمة والمشبهة (٢).

أيضا ذهب د. عبد الكريم عثمان إلى أن الاشعرى قد أجاز رؤيته تعالى ، وأثبت له وجها ويدا وعينين لا تعرف كيفيتها ، ورفض تأويل الايات الواردة بهذا المعنى (٣).

كذلك ذهب د. غرابه إلى الزام الاشعرى . إما مذهب المعتزلة فى الرؤيه ، ان كان متفقا معهم فى ننى الجسمية عنه تعالى و تجريده عن المادة ، واما تخليه عن عقيدته فى النجريد و إلىزام مذهب المجسمة (١) .

أيضا ذهب د. صبحي إلى نفس ما ذهب إليه د. غرابة ، حيث الزم

١ _ المصدر السابق: ص٥٥

٧ _ محمود قاسم : مقدمة مناهج الادلة لابن رشد ـ ص ٨٤

٣ عبد الكريم عبان : شرح الاصول الحسة للقاضي عبد الجبار ...
 ص ٢٢٢ هامش

غ ... غرابه . الاشعرى .. ص ١٧٩

الأشعرى ـ فى اثباته الرؤية بلا كيف ـ موقف ضراد بن عمرو فى إثباته رؤيته تعالى فى الاخرة بحاسه سادسه نخلقها فينا فنراه بها (١) . وإلى ذلك أبضا ذهب ابن حزم ، أذ ذهب نفس مذهب ضرار فى الرؤية (٢) .

وقد تجدد في مواجهة فربق المهاجمين اللائشعرى من ناحية مذهبه في الرؤية فريق آخر حالوا إزالة التناقض الذي علق بمذهب الأشعرى في الرؤية . نذكر من هؤلاه د جلال مسى ، ذأنه برى أنه من الممكن فهم حقيقة موقف الأشعرى في إثبات الرؤية إذا ما فهمت الرؤية بمعنى العلم ، وحينئذ يكون الامر جائز الوقوع (٢) .

فهو يرى أن الذين تعرضوا لنقد وفحص أقوال الاشعرى فى هذا الموضوع ، لم ينهموا المسألة على حقيقتها ه اذ الرؤيه فعلا نتعلق بمشكلة التجسيم ، حيمًا يكون المراد رؤيته جسما أما البارى فلا تنطبق عليه أحكام الاجسام ، ورؤيته جائزة عقلا ونقلا ، وعلى ذلك فلا تناقض فى قول الاشعرى بالرؤية والتنزيه مع إثبات الصفات الخبرية التى ورد الشرع بثبوتها ولكن بلاكيف ه (١٠).

كذاك نرى د. فولية حسين تذهب هي أيضا مذهب المدافعين عن الاشعرى في مذهبه في الرؤية لم

١ - أحمد صبحى: في علم الكلام - ص ١٧٤

٢ ــ ابن حزم : الفصل في الملل و النجل ــ ج ٣ ــ ص ٢

٣ ... جلال موسى : نشأة الاشعرية و تطورها .. ص ٢٦٤ ... -

٤ ــ المصدر السابق: ص ٢٦٥

خرج عنى عقيدة أهل السنة وخصوصا أحمد بن حنبل (١) ، وان كان قد خرج على مذهب السلف أحيانا وخصوصا فى برهائه على أن الوجود هو المصحح للرؤيه وقوله بأن كما كان تعالى لنفسه رأئيا وكذلك للأشياء فجائز أن يرينا نفسه ، ان كان قد خرج فى ذلك على مذهب السلف ، فان ذلك لا يعد خروجا جوهريا ولكنه خروج ظاهرى (٢) ، فأنه فى اللمع انما ينطلق من نفس منطلق الابانة مع الفارق فى السلوب العرض (٣) وهي تخالف بذلك ما ذهب إليه الأب آلارمن تأثر الأشعرى عصادر أخرى سوى أهل السنة (١).

وهى ترى أن اسلوب الأشعرى فى ذلك انما يختلف تمام الإختلاف مع مذهب المعتزلة ، والذين ينطلقون من نسق فكرى سبق بحيث لا يكون للنص المنزلة الأولوية ، مما يجعل تفسير النصوص التى يستشهد بها المعتزلى على غير تأويلها . وترى د. فوقية أن ننى المعتزلة لرؤيته تعالى استنادا على جسمية المرئيات خاطى ، لغياب التجانس بين الموضوعين ، اذ الله من

۱ - ابن حنبل: الرد على الزنادقة والجهمية .. من عقائد السلف للدكتور على سامي النشار وعمار جمعى - منشأة المعارف ... اسكندوية - ص ۸۵ - ۸۶ - ۸۷

٢ _ فوقية حسين : مقدمة الابانة للأشعرى ــ ص ١٤٩
 ٣ _ المصدر السابق ص ٢٨٤

^{4 -} Allard: Le Problem des Attriputus divius Daus Ls Dectrime d' Al-Ash'ari Et De Ses prewievs Grauds, discipiles, Beyrouth, 1965 p. 266.

الغيبيات و الأجسام من المشاهدات و لا يجوز قياس الفائب على الشاهد الا إذا كان الغائب من جنس الشاهد، وإذا فالقياس غير جائز، ومن الواجب طالما اننا نتعامل مع موضوع غيبى ، أن نرجع فى ذلك إلى النص لا إلى العقل كما فعل الأشعرى (١).

ويذهب الباقلاني إلى أن رؤيته تعالى جائزة سمعا وعقلا « الرؤية جائزه عليه سبحانه و تعالى من حيث العقل مقطوع بها المؤمنين في الآخرة تشريفا لهم و تفضلا لوعد الله تعالى لهم بذلك » (٢) وهذه الرؤية ، كما يثبتها ، بلا كيف ولا تشبيه ولا تجريد (١).

١ _ المصدر الساق ص ٢٨٧

۳ - الباقلانی : النمهید ـ طبعة بیروت ـ ص ۲۹۲ ، و أیضا : رسالة الحرة
 للباقلانی ص ۱۹۹

٣ ـ الباقلاني وسالة الحرة ـ ص ٤٢

ع ـ الياقلاني التمهيد ـ ص ٢٧٨ . وأيضا رسالة الحرة ـ ص ١٦٩

وهو برد فی ذلك علی اعتراض المعترلة ان جواز الرؤیة یوجب أن یکرن الباری جمنها أو جوهراً أو عرضا ، ویتطلب مقابلة المرثی المراثی دانصال شعاع ، فیذهب إلی أنهم أجازوا رؤیته بالقلوب ، وما یلزم رؤیة القلوب یلزم رؤیة البصر (۱).

حاول المعتزلة أيضا الزام الباقلاني أن نراه الان إذا كان ممن يجوز أن يرى . وقد رد عليهم الباقلاني بأن ما يمنع من رؤيته تعالى الان هو وجود ما يضاد إدراكها في أبصارنا ،اذ الشرائط المادية التي تستلزمها الرؤية البصرية الإنسانية لا تلزم الرؤية الإلهية . ولكن هذه الشرائط تقوم بها وتمنع من إدراك رؤية الله بأ بصارنا ، ولو رفعها البارى لادركنا رؤيته في الحال(٢).

ولا تمنع الرقة واللطافة ، والحجاب ، والبعد من رؤيته تعالى لان ذلك مما يستحيل عليه ، ل هي لا تمنع من رؤية المرئى أيا كان ، لان الرؤيه في الاخرة عند المعتزلة غير جائره الا إذا كانت رؤية قلبية يراد بها العلم لأنه ليس شيء من ذلك بمنع رؤية المرئى ، لانا نرى اللطيف مع لطافته عند زيادة الإدراك ، ونرى البعيد مع بعده ، ونرى المحجوب إذا قوى الإدراك ، والمحتضر بالموت يرى ملك الموت ونحن لا نراه وان كنا بحضرته، والرسول ﴿ وَاللَّهُ اللَّهُ كَانَ يَرَى جَبِرِيلُ والصحابة لا تراه ، فليس شيء ما ذكرتموه بمنع من رؤية المرئيات ، كما أن الجهل المانع من العلم بالشيء لا يجوز أن يقارن العلم بحال » (٢) .

WESTERN CHARLES AND A SECOND THE STATE OF TH

١ ــ الباقلاني : التمهيد ــ ص ٧٧٧ ، وأيضا رسالة الحرة ــ ص ١٦٧

٢ - الماقلاني: التمهيد . ص ٧٧٧

٣ ــ المصدر السابق: ص ٢٧٨ م عليه مساه والما المحال معالم

وقد حاول المعتزلة إلزام القاضى بناء على إثباته رؤيته تعالى إلزامات تخرج عن سياق مذهبه ، كأن نحلق الله فينا إدراك الذره ويمنع من إدراك الفيل (1). ويرد الباقلاني بأن القدرة العامة الشاملة التي اتصف بها الباري دون حدود تجيز خلق إنسان لا من أبوين ، ونار غير محرقة ، وذلك عن طريق خرق العادة ، والمعجزات انما هي خوارق للعادة . وجميع ذلك مقدور له تعالى (٢) .

١ - المصدر السابق: ص ٢٧٩

٢ - المصدر السابق: نفس الصفحة . و نود الإشارة في هذا المقام أن حجج الباقلاني العقلية السابقة انها هي لا ترقى إلى مستوى البرهان ، و ان كان الباقلاني قد أوردها في مقام الدليل العقلي الذي يعده بمثابة البرهان الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، وهو في ذلك يعد متابعا لإمامه الأشهري . ونحن نعتبر ماقدمه من حجج اسماها عقلية، حجج واهيه ساقطة ، اذ كيف يمكن لنا رؤية المحجوب مثلا إذا قوى ادراكنا ، وكيف لنا أن نرى اللطيف رغم لطافته ، فكلها مسائل تخضع للمعجزات وخرق العادات وهي تثبت عجزه عن التدليل البرهاني . وعليه نقول : ان الباقلاني العادات وهي تثبت عجزه عن التدليل البرهاني . وعليه مراحه لمذهب أهل السنه ، مكتفيا في ذلك بالأدلة السمعية دون التدليل العقلي ، و الذي أثبت الباقلاني عجزه عن الوصول إليه و الإحاطة به .

ونحن وان كنا ندلى برأى شخصى فى هذا الموضوع ، الا أن ذلك لا يقترح فيها قدمه الباقلانى للفكر الإسلامى ـ وذلك فى بعض نواحى مذهبه وبخاصة فى الطبيعيات ـ من أفكار و نظرياتكان لها أكبر الأثر فى تطور علم الكلام لدى الاشاعرة خاصة ولدى علم الكلام بصفة عامة.

و نلاحظ أن الباقلاني في دليله السابق انما يبني رأيه في تجويز رؤيته نعالى على مذهبه في السببية بل و مذهب الأشارة بصفة عامة، اذ أنهم ذهبوا جيعاً إلى أن العلاقات بين الأسباب والمسببات غير ضرورية ، وذلك خلافا المعتزلة والذين رأوا أن تلك العلاقات ضوورية .

فاذا تفحصنا أدلة الباقلاني السمعية على إثبات رؤيته تعالى في الآخرة وجدناها نفس أدلة الاشعرى، وإن أضاف إليها ردودا قوية على ما أثارته المعتزلة من اعتراضات، فمثلا من تلك الادلة السمعية سؤال موسى (والمالية المعتزلة من اعتراضات، فمثلا من تلك الادلة السمعية سؤال موسى (والمالية الذين ذهبوا إلى أن رده تعالى بقوله (ان تراني) (ان يفيد نني الرؤية أو إستحالتها عليه تعالى ، فيذهب الباقلاني إلى أن سؤال موسى (والمالية الرؤية الرؤية وقد كان سؤاله بعد النبوه .. لا يخلو من أربعة أوجه . (فاما أن يكون سأل الرؤية بعد علمه بجوازها على ربه ، أو مع علمه باستحالتها على ربه ، أو سألها وهو ذاهل العقل . فلا يجوز أن يكون سأل ذلك مع علمه باستحالتها على ربه ، أو سألها وهو ذاهل العقل . فلا يجوز أن يكون سأل ذلك مع علمه باستحالته على ربه ، لانه من المحال أن يسأل نبى كريم ربه ما يستحيل في حقه .

ولا يجوز عليه أن يكون سأل ذلك .. وهو شاك جاهل .. حكم هذه المسألة ، أو ذاهل لا يدرى ، لان هذه المسألة من مسائل أصول الدين . وإذا بطل جميع ذلك لم يبق الا أنه سأل وهو معتقد جواز الرؤية عليه

١ - سورة الاعراف : آية ١٤٣

٢ - سورة الاعراف: آية ١٤٣

سبحانه . ذا أعتقد النبى جو از الرؤية لم يخل ذلك من أن يكون مصيبا أو مخطئًا ، ولا يجوز أن نخطى النبى في إعتقاده ، فلم يبق الا أنه أصابه (١) وهو في ذلك ينكر أن يكون معنى سؤال موسى أن يعرفه تعالى بنفسه ، إذ أن ذلك يخالف إستعاله في اللغة (٢) .

كذلك يفسر الباقلاني قوله تعالى ﴿ فلما تجلى ربه للجبل ﴾ (٢) بأن معنى التجلى قد يكون إزالة رفع الافة المانعة من الإدراك، ويشبه ذلك بالحجاب، الاقد تكون الحجب آفة موضوعة في البصر تمنع من إدراك المرئيات، وأصله المنع، والدليل عليه قوله تعالى ﴿ كلا انهم عن ربهم يومئذ للحجوبون ﴾ (٤) يعنى الكفار، اد أنهم ممنوعون بالافات الموضوعة في أبصارهم من رؤيته تعالى إهانة لهم و تفريقا بينهم وبين المؤمنين (٤).

أيضا نرى الباقلافى فى داييل سمعى آخر له ، مجمع بين الاية ﴿ وجوه يومئذ ناضره إلى ربها ناظره ﴾ (٦) والاية ﴿ كلا أنهم عن ربهم يومئد المحجوبون ﴾ ٧) ، فيرى أن الحجاب لما كان للكفار دون المؤمنين ، فكذلك

Control of the last

١ - الباقلاني : رسالة الحرة - ص ١٥٦ - ١٥٧

٢ - الباقلاني : التمييد - ص ٢٧٢

٣ ـ سورة الأعراف: آية ١٤٣

٤ ـ سورة المطففين : آية ١٠

٥ - الباقلاني : التمهيد . ص ٢٧٢

٧ - سورة القيامة : آية ٢٧ .. ٧٧

٧ - سورة المطففين : آية • ١

الرؤية للمؤمنين دون الكفار (١)

كذلك يفسر الباقلاني الآية ﴿ لا تدركه الأبصار ﴾ (٢) _ والتي كانت من أقوى أدلة المعتزلة التي استندوا إليها في نفيهم الرؤية _ أن معناها أن أبصار الحلق لا تدركه في الدنيا لا الآخرة « لأن هذه الأبصار جعلت للقناه ، و أنها يحدث لهم بصرا غـــير هذا البصر و يكون باقيا غير فان فيرى الباقي ، (١) .

وهكذا نرى الباقلاني يساير أمامه الأشعرى مسايرة تامة في إثباته رؤينه تعالى في الآخرة سواء فيم يتعلق بالأدلة السمعية التي أوردها لإثبات ذلك ، أو ما يتعلق بالحجاج العقلى دفاعا عن هذا الإثبات . ثم نراه بعد ذلك يختم كتابه ﴿ رسالة الحره ﴾ بمسألة الرؤية اذ يقول : « انها أعلى العطايا واسنى الكرامة من الله تعالى لعباده المؤمنين ، وليس فوقها مزيد ، بل هي الزيادة المذكورة في قوله تعالى ﴿ للذين أحسنوا الحسنى وزياده ﴾ (أ)» (٥).

فادا تركنا الباقلاني و تلمسنا المذهب الاشعرى في موضوع رؤيته تعالى لدى البغدادي وجدناه يسوق نفس الحجج التي ساقها الاشعرى من قبل على جواز الرؤية ، اذ يذهب إلى أن المصحح للرؤيه هو الوجود ، ولا يعد

١ - الباقلاني : رسالة الحره - ص ١٩٣٠

٧ _ سورة الأنعام : آية ٣٠٠

٣ ـ الباقلاني : رسالة الحره ـ ص ١٦٣

٤ ــ سورة يونس ؛ آية ٢٦

ه ـ الباقلاني : رسالة الحره ـ ص ١٥٦

الحدوث شرطا للرؤية ، اذ كل موجود تصح رؤيته لا لكونه محدثا أو جوهرا أو عرضا أو لونا ، وانها لكونه موجودا ، والله تعالى موجود و إذن فتصح بالتالى جواز رؤيته (۱) . أما أدلته السمعية في ذلك فلا تختلف عما أو رده الأشعرى . وهكذا نرى البغـــدادى لم يضف شيئا جديدا في هذا الموضوع على ما قاله الأشعري سواء من ناحية أدلته السمعية أو العقلية (۲) .

فاذا ذهبنا متتبعين المذهب الأشعرى في الرؤية لدى الجويني ، وجدناه يردد نفس ما ردده الاشعرى والباقلاني من قبل في نفس الموضوع ، اد يثبت رؤيته تعالى سمعا وعقب لا ، وان كان الجويني قد فارق الاشعرى والباقلاني فيما يتعلق بنفي الجهة عنه تعالى ، اد سلك في ذلك طريق المعتزله لا والباقلاني فيما يتعلق بنفي الجهة عنه تعالى ، اد سلك في ذلك طريق المعتزله لا الاشاعرة . دغم ذلك نراه يذهب في الرؤية مذهب الاشاعرة رغم مخالفته للاتجاه العقلى ، والذي اختاره الجويني لنفسه ،والذي بدا واضحا في مذهبه الكلامي عموما !

یدهب الجوینی إلی أن تعالی مرئی و تجوز رؤیته بالابصار ، و دایل جو از رؤیته تعالی عقلا ، یستند إلی قضیتین ، الاولی ان کل موجود یجوز أن یری ، إذ الرؤیة متعلقة بوجود الموجود ، و لما کان الباری موجودا ،

۱ ــ البغدادى : أصول الدين ــ ج ۱ ــ طبعة استنابول ــ مطبعة الدولة استانبول سنة ۱۳۶۹ هـ سنة ۱۹۲۸ م ــ ص ۹۸ . وأيضا : الفرق بين الفرق للبغدادى ــ ص ۲۰۲

۲ - عبد الرحمن بدوی:مذهب الإسلاميين .. ج . .. دار العلم للملايين ..
 بيروت سنة ۱۹۷۱ .. ص ۵۵۱

وأما القضية الثانية التي إستند إليها الجويني في إثباته الرؤية له تعالى ، فهي الاستناد إلى مبدأ خرق العادة ، وذلك دداً على المعتزلة الذين يرون اقتضاء الرؤية الجسمية والوسط الشفاف بين الرائى والمرثى والشعاع بينها فضلا عن إرتفاع الموانع كالبعد والحجب الكثيفة وقصور حاسة البصر(٢).

LUMB BLASS OF

۱ ــ الجويني : الإرشاد ــ ص ۱۷۶

٢ ــ الجويني : لمع الأدلة ياص ١٠٠ ١١ ـــ

٣ ـ الجويني : الإرشاد .. ص ١٧٨ المحق . الالتجاب ـ

أبضا ترى الجوينى فى دليله السابق يتابع الأشاعرة السابقين عليه والذين بنوا مذهبهم فى الرؤية على مذهبهم فى السببية ، اذ العلاقة بين الأسباب والمسلبات غير ضروربة وإذن فالشروط التى تتطلبها رؤية المحدثات فى الدنيا ، يمكن أن تتقلب فى الآخرة ، فيخلق الله فينا إدراكا بصريا غير الإدراك فنراه به .

فاذا كان المعتزلة مجمعون على أن البارى تعالى لا يرى نفسه (١) .. وان كانت شردمه منهم ذهبت إلى جواز ذلك ..اذ أنه يستحيل أن يرى الا بحاسة وهى لا تجوز عليه تعالى (٢٠) ، فان الجوينى يننى كل الشرائط المادية التى اشترطوها لجواز الرؤية ويرد عليهم بما يقطع أدلتهم (٢).

ويشير الجويني إلى نفس الأدلة النقلية التى استند إليها الأشعرى ، والباقلاني ، كما يوول الآيات التى تنفى الرؤية نفس تأويل الأشعرى ، فنراه مثلا في الآية التى يعتمد عليها المعتزلة في نفى الرؤية وهي قوله تعالى إلا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار ﴾ (أ) يفرق بين الادراك والأبصار، اذ الادراك يقوم على الاحاطة ، والرب منزه عن التحديد والنهاية ، وإذا كانت الآية تنفى الإدراك ، فهى لا تنفى الرؤية البصرية (٠).

١ - المصدر السابق : ص ١٧٦

٣ ـ المصدر السابق: نفس الصفحة

٣ ــ المصدر السابق : ص ١٧٦ وما بعدها علم السابق :

٤ - سورة الأنعام : آية ٣٠، الله الماء : الله ١٠٠٠

٥ - الجويني : الإرشاد .. ص ١٨٢ - ١٨٣ ، وأيضا : لمع الأدلة =

وإذا كانت الرومية عند الجوينى جائزه الموجود ، وكان الإدراك كذلك متعلق بكل موجود والشم والذوق من جلة الادراكات ، فهل يسمى البارى ذائقا شاما ? وهذا ما ينفيه الجوينى ، لأن الشم والدوق واللمس وان كانت إدراكات ، الا أنها تفتقر إلى الإنصال ولا ننبى، عن حقائق الإدراكات .

فالشم هو إنصال الخشيوم بالمشموم وكذلك الحال فى المذاق والماموس، وليس الأمر كذلك في الإدراك أو الرؤية (١) ويذهب الجويني أيضا في إثباته الرؤية إلى أن تلك الرؤية سوف تكون في الجنان وعدا من الله صدقا وقولا حقا (١).

فاذا تامسنا المناهب الأشعرى لدى الاسفرايينى ، وجدناه لم يختلف فيما ذهب إليه عن سابقيه من الأشاعرة في إثبات رؤيته تعالى في الاخرة ، اذ يذهب أيضا إلى أن المصحح للرؤية هو الموجود دون العدوم ، والله تعالى موجود و إذن تجوز روءيته .

one to not in this say of the other

⁼ للجوينى — ص ١٠٤ .. و برى د. صبحى أن هذا الرأى ليس للجوينى نفسه و إنما أورده نقلا عن الأشاعرة ، اذ بقول ﴿ فَن أَصحابنا مِن قال :الرب تعالى برى ولايدرك ، فإن الادراك بنبى، عن الإحاطة و درك الغاية و الرب تعالى مقدس عن الغاية ﴾ . و بلاحظ د. صبحى أن الجوينى لم يشير إلى موافقته أو مخالفته لهذا الرأى ، وهو من وجهة نظره رأى وسط بين موقفى الأشاعرة و المعتزلة ﴿ في علم الكلام .. ج ١ .. ص ٢٥٠) .

ر ـ الجويني : الإرشاد .. ص ٧٦ ، ١٨٥ ، ١٨٦ ـ ١٨٦ ٢ ـ المصدر السابق ص ١٨١ ، وأيضا : لمع الادلة للجويني ـ ص٣٠٠

كذاك نراه برهن على جراز الرؤية بنفس أدلة الاشعرى السمعية ومنها قوله تعالى ﴿ لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار ﴾ (١) فيرى معناها أن البعض يدرك تعالى فى الآخرة . ثم نراه يربط بين الآية السابقة وآية أخرى يقوله « وأنه تعالى بين بعد ذلك من يدرك ومن لا يدرك اذ قال ﴿ وجوه يومئذ ناضره إلى ربها ناظره ﴾ (١) وأن الوجوو و الباسرة عجو ة عنه » (١) . ثم نراه يربط تلك الاية والآية الخاصة بالحجب فيقول: « وقد فرق تعالى بين الفريقين فى قوله « يوم تبيض وجوه » (١) فالوجوه السود محجو بة عنه ، والوجوه البيض الناضرة تاظره إليه » (١) .

ثم يربط الاسفرييني بين الايات السابقة وبين حديث الرسول «عَلَيْكُوْ» ليستكمل بذلك مذهبه في الرؤية الديقول « ثم أن النبي خص لاصحابه هذه الحالة يعني الوجوه البيض ـ فقال : « لنكم سترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر لا تضارون في رؤيته » وفي الحديث قيد تحمل عليه آية الرؤية ، فكأنه قال : لا تدركه الابصار في غير يوم القيامة و تدركه يومئذ، فان المطلق يحمل على المقيد » (١).

١ - سؤرة الإنعام : آية ٣٠١

٢ ــ سورة القيامة : آية ٢٢ ــ ٢٣

٣ ــ الاسفراييني : التبصير في الدين ــ ص ١٣٩

٤ ــ سورة آل عمران : آية ١٠٩

^{• -} الاسفرييني: التبصير في الدين .. ص ١٣٨

٦ - المصدر السابق: نفس الصفحة

كذلك نراه يستدل بأدلة سمعية أخرى مثل قوله تعالى « تحيتهم يوم يلقونه سلام » (1) واللقاء إذا أطلق في اللغة وقع على الرؤية ، خصوصا حيث لا يجوز فيه التلاقى بالذرات والتماس بينها . و كذلك قوله تعالى «رب أرنى أنظر إليك » (١) ولو لم تكن الرؤية جائزة لكان لا يتمناها من هر موصوف بالنبوة . أيضا فقد قال تعالى في جواب موسى « علي الله يمح أنه يرى ، اذ لو ترانى » (١) ولم يقل لن أرى ، وفيه دليل على أنه يصح أنه يرى ، اذ لو كان لا يصح رؤيته لقال لن أرى ، ولما خص نفى الرؤية به (١) .

- I THE REAL PROPERTY OF THE PARTY OF THE PA

- It is not the contract to the carried and the tile.

ALLOW A THE COMPANY OF CHARLES IN

THE THE RELIGIOUS AND BUT THE PARTY OF THE P

The second live is the billion of the beautiful

The Trains for the reality

ATTACK TO BUT TO BE A STORY OF THE PARTY OF

when you were and a state of the best filler to

State Street Barrell

١ – سورة الأحزاب : آبة ٤٤

٧ ــ سورة الأعراف : آية ١٤٣

٣ - سورة الأعراف : آبة ١٤٣

ع - الاسفراييني: التبصير في الدين - ص ١٣٨

ثانيا: إثبكات الغزالي - الساحات الغزالي -

أثبت الغزالي رؤيته تعالى في الآخرة ، حيث ذهب إلى أنه تعالى رغم كونه منزها عن صفات الأجسام كالصورة والمقدار ونحوها ، ومقدسا عن الجهات ، مرئى بالأعين و الابصار . وقد إستند الغزالي في ذلك الي أن الرؤية ليست مما يستحيل عليه تعالى ، إذ الرؤية هي نوع كشف وعلم « فان الرؤية نوح كشف وعلم » فاذا جز تعلق العلم به نوح كشف وعلم » إلا أنه أتم و أوضح من العلم ، فاذا جز تعلق العلم به وليس في جهة » (١٠).

وقد ذهب الغز الى متابعا فى ذلك الأشعرى ومن تلاه من الأشاعرة إلى أنه لما كان تعالى برى المحلق بغير الشروط التى تقطلبها رؤية المحلق للمرئبات ومنها كون المرئبى فى مقابلة الرائبى ، فكذلك بجوز أن براه المحلق دون هذه الشروط ، تماما كما جاز للمخلق أن يعلموه مجرداً بلا كيفية ولا صورة ، فرؤيته إذن تكون كذلك (") . وهو فى ذلك يثبت رؤيته عمالى بلاكيف ، كما أثبتها كذلك الأشعرى من قبله .

أبضا يذهب الغزالى إلى أن تلك الرؤية له تعالى ستكون للمؤمنين من عباده فى الآخرة « نعمة منه و لطفا بالأبرار فى دار القرار ، و اتماما منه للنعيم بالنظر إلى وجهه الكريم » (٣) .

١ - الغزالي : إحياء علوم الدين - - ج ١ - الرسالة القدسيه - ص ٨١

٧ ــ المصدر السابق: نفس الصفحة .

۳ - الغزالى : إحياء علوم الدين ـ ج ١ ـ عقيدة أهل السنة ـ ص ١٥٥
 و أيضا : المقصد الأسنى للغز الى ـ ص ٢٦ ، ٦٧ ، حيث يذهب الفز الى =

أيضا ذهب الغزالي في إثباته جواز رؤيته تعالى في الآخرة بالطريق العقلى ، إلى الجمع بين إثبات الرؤية ونفي الجهة عنه تعالى (') ، إستنادا إلى أن المصحح المرؤية هو الوحود ، فكل موجود يصح أن يرى ، وهو سبحانه موجود ، مشاركا في ذلك غيره من الموجودات وإنما بتميز عنها باستحالة كوند حادثا ، أو موصوفا بصفة تناقض الإلهية من العلم والقدرة وغيرها

وعليه نكلما يصح لموجود إنما يصح فى حقه تعالى إن لم يدل على الحدوث ولم يناقض صفية من صفاته والموجودات مرئية ، والرؤية لاتناقض صفائه تعالى — إذ أنها لا تتناب الشروط الواجب توافرها فى رؤية المرئيات الحادثة — وليست مما يستحيل عليه . فاذن من الجائز رؤيته تعالى (٤).

وقد جمع الغزالي في تدليله العقلي بين العلم والرؤية ، حيث ذهب إلى أن الدليل على جواز رؤيته تعالى هو تعلق العلم به ، والعــــــلم يتعلق بالموجودات الحادثة ، وهو مخالف لعلمه تعالى ، إذ لا يتطلب العلم الإلهٰى تجدد الحوادث في ذاته تعالى . كما هو الحال في العلم المتعلق بالمحدثات ، إذ

1. Proceed to the first of the board of the latest thank

ف شرحه اسم الرحمن له تعالى - إلى أن الرحن هو العطوف على عباده:
 بالإبجاد أولا ، و الهداية إلى الإيمان وأسباب السعادة ثانيا ، والإسعاد فى الآخرة ثالثا ، و الإنعام بالنظر إلى وجهه الكريم رابعاً.

١ - الغزالي : الإقتصاد في الإعتقاد - طبعة الجندي - ص ٥٩ .

٧ _ الفزالى : الإقتصاد في الإعتقاد .. طبعة الجدندي .. ص ٥٩ .

أنه علم قديم متعلق بعالم قديم ، ولذلك كان تعالى قابلا لتعلق العلم به تماما كما هو الحال فى المحدثات « والدليل عليه تعلق العلم به ، فأنه لما لم يؤد إلى تغير فى ذاته ، ولا إلى مناقضة صفاته ، ولا إلى الدلالة على الحدوث ، سوى بينه وبين الأجسام والأعراض فى جو از تعلق العلم بذاته فوجب الحكم بها على كل موجود » (ا) . وإذن فثبوت العام أوجب ثبوت الرؤية ، لأن الرؤية تكلة للعلم وتعتبر من روافده .

كذلك يثبت الغزالي رؤيته تعالى فى الآخرة — بالدليل العقلي — عن طريق الإلتزام بشروط التعريف ، إذ يعرف الرؤية أولا ، ثم يحذف من مفهومها ما يستحيل فى حقه تعالى ، فاذا تم له ذلك ، أثبت له تعالى الرؤية على معنى العلم أو الكشف (٢) .

فهو يري أن الرؤية تدل على معنى له محل وهو العين لا يعده الغزالي ركنا فى التسمية « لأن العين محل وآلة لا تراد لعينها بل لتحل فيها هذه الحالة ، فحيث حلت الحالة تمت الحقيقة وصح الإسم » (٢) .

أما عن متعلق الرؤية وهو الألوان ونحوها ، فأن الغزالي يرى أنه لا يصح أن نعده ركنا في تعريف الرؤية ، لأننا لا نرى المرئى لأنه مرئى بل لأنه موجود ه فأن الرؤية لوكانت رؤية لتعلقها بالسواد لما كان المتعلق بالبياض رؤية ، ولوكان لتعلقها باللون لما كان المتعلق بالحركة رؤية ،

١ _ المصدر السابق نوص ٦٠٠ .

⁴ C - Y

٣ - ٧ ﴿ لَنفُسُ الْصَفَحَةُ .

ظلاق هذا الإسم بل الركن فيه من حيث أنه صفة متعلقة أن يكون لها متعلق موجود » (١) .

ثم ينتهى الغزالي فى ذلك إلى ان الركن فى إطلاق الرؤية هو حقيقة معنى الرؤية ذاته ، من غير التفات إلى محله ومتعلقه . ويذهب إلى أن تلك الحقيقه هى « نوع ادراك هو كمال ومزيد كشف بالإضافة إلى التخيل ، اذ التخيل نوع إدراك على رتبة وراءه رتبة أخرى هى أنم منه فى الوضوح والكشف بل هى كالتكيل له ، فنسمى هذا الإستكال بالإضافة إلى الخيال رؤية وإبصارا » (٢) .

كذلك يرى الفزالي أن من الأمور ما نعلمه ولا نتخيله ، وهو ذاته تعالى وصفاته وكل مالا صورة له ولا قدر كالقــــدرة والعلم والعشق والأبصار ، ونحن نعتبر العلم بهذه الأمور نوع من الإداك ، تماما كالإدراك بالنسبة لما نعلمه و نتخيله (٢) .

ولكن هل من المكن أن يكون لهذا الإدراك لما نعلمه ولا نتخيله مزيد كشف وإستكمال تكون نسبته إليه نسبة الإبصار إلى التخيل بحيث يمكننا أن نطاق على هذا الكشف والإستكمال بالإضافة إلى العسلم اسم الرؤية ?

١ _ الغزالي : الإقتصاد في الإعتقاد _ ص ٦٤ .

٢ _ المصدر السابق: ص ٢٤ _ ٦٥.

٣ - ١١ ص ١٥٠.

ويذهب الغزالي إلى أن ذلك غير محال ، بل العقل يدل على إمكانه ، الا أنه يرى أن ذلك الكمال لا يمحكن أن يتأتى لنا فى الدنيا ، إذ أننا محجوبون عنه ﴿ و كما لا يبعد أن يكون الجفن أو الستر أوسواد ما فى العين سببا بحكم إطراد العادة لإمتناع الإبصار للمتخيلات ، فلا يبعد أن تكون كدورة النفس وتراكم حجب الأشغال بحكم إطراد العادة مانعا من ابصار المعلومات ﴾ (١) .

ولكن الغزالي يرى أنه يمكن لنا أن نخصل هذا الإستكال لما نعلمه من ذاته وصفاته ولا نتخيله وذلك إذا ما إرتفعت تلك الحجب أو الكدورات التي تعوقه في الدنيا ، فتتم الرؤية له تعالى ﴿ فاذا بعثر ما فى القبور ، وزكيت القلوب وصفيت بأنواع التصفية والتنقية ، لم يمتنع أن تشتغل بسببها لمزيد استكال واستيضاح في ذات الله سبحانه أو في سائر المعلومات ، يكون (أي الإستكال) إرتفاع درجته عن العلم المعهود كارتفاع درجة الإبصار عن التخيل ، فيعبر عن ذلك بلقاء الله ومشاهدته أو رؤيته وإبصاره ﴾ (٢) .

فاذا كانت رؤية القلب بالكيفية السابقة ممكنة غير محاله ، كانت رؤيته تعالى بالإبصار كذلك ، إذ يمكن أن يخلق الله لنا فى أعيننا حالة مماثلة نرى مها ما أمكننا رؤيته بقلوبنا .

١ - المصدر السابق: ص ٥٠.

المصدر السابق: ص ٦٦، وأيضا: إحياء علوم الدين للغزالى
 علام ١٤ – ٥٥.

وهنا نرى الغزالى يذهب نفس مذهب الأشعري في إثباته الرؤية (١) ، إذ يذهب إلى أنه تعالى بخلق لنا في أعيننا في الآخرة حالة مغايرة احالة الابصار في الدنيا نراه بها بل أن الغزالي أعلن صراحة موافقته لمن سبقوه من الأشاعرة فيا ذهبوا إليه في ذلك ، إذ يقول : ﴿ فاذا فهم المراد بما أطلقه أحل الحق من الرؤية ، علم أن العقل لا يحيله بل يوجبه ﴾ (١) .

أما أدلة الغزالي السمعية على إثبات رؤيته تعالى في الآخرة ، فهى نفس أدله الأشعرى ، مع الاقتصاد في ذكر الأدله ، إذ إستعان بقوله تعالى (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة) (⁷) وقوله (لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار) (⁴) . فيرى أن مما يدل على ذلك ، أن الأولين إنها أجمعوا في ابتهالهم إليه تعالى على طلب لذة النظر إلى وجهة الكريم ، وأن عقائدهم إنها تدل على انتظارهم لذلك (°) .

١ - الاشعرى: الابانة - ص ٥٥.

٢ _ الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد _ ص ٦٦ ·

٣ _ سورة القيامة : أية ٢٧ _ ٣٠ .

٤ _ سورة الانعام : آية ٣٠٢. ال

الغزالي الاقتصاد في الاعتقاد _ ص ٦٦ ، وأيض : الرسالة القدسية _ ٨١ .

ثالثًا: مُؤقف الغرالي من المعتزلة:

وقد أقام الغزالي رده على المعتزلة سواء من الناحية العقلية أو السمعية خاصة على فكرته في الجمع بين نفى الجهة وإثبات الرؤية . حيث يرى أن القول بالجهة هو معتقد الحشوية ، إذ أثبتوه تعالى جسا قائما بجهة (٢٠) .

أما المعتزلة فقد ظنت أن مذهبها بتناقض إذا هى قالت بجواز الرؤية، لأن المعتزلة تنفى الجهة، والقول بالرؤية عندها يستلزم الجهسة « فهولا، تغلغلوا فى التنزيه محتززين من التشبيه فأفرطوا ، والحشوية أثبتوا الجهة إحترازا من التعطيل فشبهوا » (٣).

ذَا كَانَ المُعْتَرَلَةُ فِي نَفْيَهُمُ الرَّؤِيَّةُ عَنْهُ تَعَالَى مُذْهِبُونَ إِلَى أَنْ ذَلِكَ مُوجِب

١ _ الغزالي : الاقتصاد في الاعتقادة. ص ٦٩ .

^{7 -} D D W 17.

٣ - ٥ انفس العبقادة.

كونه في جهة ، وكونه بجهة يوجب كونه عرضا أو جوهرا وهو محال ، والمفضى إلى المحال محال . فان الغزالي بذهب إلى إبطال إدعائهم ، بل و يلزمهم في ذلك مذهب المجسمة ، إذ أنهم لم يعترفوا بموجود الأدلة خواص الأجسام (١) . و يرى الغزالي — متابعا في ذلك الأشاعرة السابقين عليه — أنه تعالى برى العالم و يرى نفسه ، وهو ليس بجهة من نفسه ولا من العالم ، ولما كان ذلك كذاك بطل ادعاوه هم .

و الدليل عليه أن الإنسان يبصر ذاته في المرآه ، وذاته ليست في جهة غير جهة مقابلة . ولما كان يبصر ذاته ، وكانت ذاته لا تحل في المرآة التي الجهة المقابلة ، فانه بذلك يبصر ذاته في غير جهة (٢)

أما رد الغزالي على المعترلة من الناحية السمعية ، فقد أقامه على نفس فكرته السابقة وهي الجمع بين نفي الجمهة و إثبات الرؤية . وقد استند في ذلك إلى الآية الخاصة بسئوال موسى عليه السلام : «ربأرني أنظر إليك »(۳) ، إذ يرى أن موسى _ وهو من الأنبياء انتهى منصبه إلى أن يكلمه الله شفاها _ لا يمكن أن يجهل صفة من صفات ذاته تعالى حتى يسأل ربه الرؤية وهو عالم باستحالتها عليه تعالى « إذ كيف لم يعرف موسى أنه ليس بجهة ، وهم يعرف أنه رؤية ما ليس بجهة عال »(٤).

١ - المصدر السابق: ص ٢٠ ١٠.

٣ _ سورة الأعراف : آية ١٤٣ .

٤ _ الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد _ ص ١٧ .

فادا إحتج المعتزلة بآيات مثل قوله تعالى « لن ترانى » (١) وقــوله « لا تدركه الأبصار » (٢) . كان رد الغ الى بأن قوله « لن ترانى » هو دفع لما إلتمسه موسى فى الدنيا « فلوقال قائل : أرنى أنظر إليك فى الآخرة، فقال لن ترانى ، اكان ذلك دليلا على ننى الرؤية ، ولكن فى حق موسى على الخصوص لا على العموم ، وهو جواب عن الاستحالة فى الحال » (٢).

ويذهب الغزالي إلى تأويل الأية « لا تدركه الأبصار » (١) _ والتي كانت من أقوى الأدلة السمعية التي استند إليها المعتزلة في نفيهم الرؤية _ عمنى أنها لا تحيط بة ولا تكتنفه من جوانبه ، كما تحيط الرؤية بالأجسام ، ومن المعروف أن الاحاطة وغيرها من مقتضيات الرؤية _ وذلك على أساس مذهب الغزالي والاشاعرة _ إنما تكون في الدنيا دون الآخرة ، إذ أنه تعالى يمكن أن يغيرها في الآخرة ، حيث تنتني عن النفس الحجب التي تحول دون رؤيتها المعلومات . وعليه يكون المقصود من الآية أن الإبصار بشروط الرؤية التي تتطلبها لا تدركه في الدنيا دون الآخرة (١) .

و ينتهى الغز الى أخيرا بتوضيح مذهب أهل السنة ، أو أهل الحق _ كما يسميهم _ مبينا موافقته لهم أو موافقتهم له فيما ذهب أو ذهبوا إليه ، إذ

١ - شورة الأعراف ؛ آية ١٤٣.

٢ – سورة الانعام : آية ١٠٣ .

٣ _ الفزالي : الاقتصاد في الاعتقاد .. ص ٦٨ .

٤ - سورة الانعام: آية ٣٠٨.

[•] _ الغز الي : الإقتصاد في الإعتقاد ـ ص ٦٨ .

يقول: «وعرفوا أن الجهة منفية لأنها الجسمية نابعة ومتممة ، وأن الروية ثابتة لا نها رديف العلم وطريقه ، رهى تكلة فانتفاء الجسمية أوجب انتفاء الجهة التي من لوازمها ، وثيوت العلم أوجب ثبوت الرؤية التي هي من روادفه وتكلاته ومشاركة له في خاصيته ، وهي أنها لا توجب نفيير في ذات المرثى ، بل تتعلق به على ما هو عليه كالعلم ، ولا يخفي عن عاقل أن هذا هو الاقتصاد في الاعتقاد » (١).

ا ـ المصدر السابق: ص ٦٩. ومن الغريب أن نرى الغزالى ، فى موضع آخر ، يثبت رؤيته تعالى بالقلب أو البصيرة لا بالبصر ، وذلك فى كتابه المقصد الأسنى فى شرح معانى أسماء الله الحسنى) ص ١٢٧ ، إذ يقول : ولذلك يدرك عارفه والناظر إلى جمالة من البهجة والسرور واللذة والغبطة ما يستحقر معه نعيم الجنة وجمال الصورة المبصرة ، بل مناسبة بين جمال الصورة المباطنة .

ولا يخنى علينا ما فى تصريح الفزالى السابقة من مشابهة يل ومطابقة بينه وبين المعتزلة ، والذين انتقدهم الغزالى نقداً مريراً وخصوصاً فى مذهبهم فى ننى الرؤية ، وتأويلهم الآيات الواردة باثباتها بدهنى العلم ، إذ انفق أغلب المعتزلة على تأويل الرؤية بمعنى العلم كأبى الهذيل وغيره (الاشعرى: مقالات الإسلاميين - ج ١ - ص ٢٨٩) فمثلا نراه يؤول سؤال موسى ربه الرؤية ، بأنه لم يسألة الرؤية بل تجوز بها عن العلم الضرورى لا نه لازمها ، واطلاق اسم الملزوم شائع ، وقد ذهب إلى نفس التأويل الجبائى وأكثر البصريين (الا بجى: المواقف علم الكلام ص ٣٠٠٠)

= و كذلك ذهب القاضى عبد الجبار فى كتابه ه المفنى فى أبواب التوحيد والعدل ، والذى يعدأوضح ممثل لمذهب المعتزلة فى الرؤية ، فالجز، الرابع من هذا الكتاب ، أغلبه يدور حول موضوع الرؤية ، وفيه يناقش مؤلفه حجج المحصوم من مثبتى الرؤية كالاشاعرة ، كما قدم كثيرا من الحجج العقلية التى تنفى الوؤية ، وهو يعتمد كما يرى د. عراقى همن المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد - ص ١٣٣٠ هامش ، على تأويلات جدلية إلى حد كبير ، منها ما يعتمد على جوانب فكرية ، ومنها ما يعد أدلة سمعية .

إذ نراه مثلا بذهب إلى أن الدرك منا لا يصلح أن بدرك شيئا إلا بحاسة أو ما بجرى مجراها ، وأنه مفارق للقديم تعالى فى ذلك (ج؛ حص ٢٠٠)، إذ الرائى بالحاسة لا يرى الشىء إلا إذا كان مقابلا ، أو حالا فى المقابل ، أو فى حكم المقابل « فان الشىء متى كان مقابلا للرائى بالحاسة أو حالا فى المقابل أو فى حكم المقابل » وجب أن يرى ، وإذا لم يكن مقابلا ولا فى المقابل ولا فى حكم المقابل ولا فى حكم المقابل ولا فى حكم المقابل لا يوب

فيجب أن تكون المقابلة أو ما فى حكمها شرطا فى الرؤية ، لأنه بهذا الطريق يعلم تأثير الشرط ، أما كونه تعالى لا بجوز أن يكون مقابلا ، ولا حالا فى المقابل ، ولا فى حكم المقابل ، فهو لأن المقابلة والحلول إنما تصبح على الا بحسام و الأعراض ، والله تعالى ليس بجسم ولا عرض ، فلا مجوز أن يكون مقابلا ، ولا حالا فى المقابل ، ولا فى حكم المقابل ، ولا فى حكم المقابل ، ولا فى حكم المقابل ، ولا أرابع – ص ١٤٨ – ٢٤٩).

وهو يشير في ذلك إلى ما ذهب إليه ضرار بن عمرو من أننا فرى القديم تعالى بحاسة سادسة وبالتالى يكون مقابلا ، ولا حالا في المقابل ، ولا حكم المقابل ، لأن تلك الحاسة نحلاف هذه الحواس . فيقول : « مخالفة تلك الحاسة لهذه الحواس ليست بأكبر من مخالفة هذه الحواس بعضها لبعض ، ومعلوم أن هذه العوامل مع اختلافها واختلاف بنائها متفقة في أن لا يرى الشيء بها إلا إذا كان مقابلا أو حالا في المقابل أو في حكم المقابل . فلو جاز أن يرى على أنه لا دلالة تدل على تلك الحاسة ، فلا يصح إثباتها . فلو جاز أن يرى القديم تعالى محاسة سادسة ، لجاز أن يذاق بحاسة سابعة ، وأن يلمس محاسة ثامنة ، وأن يشم محاسة تاسعة ، ويسمع محاسة عاشرة – تعالى عن ذلك علوا كبيرا » . (ج ٤ – ص ٢٥٢ – ٢٥٣) .

وقد ذهب القاضى كغيره من المعتزلة إلى تأويل الآيات الواردة باثبات رؤيته تعالى بمعنى العلم . إذ يضرب لذلك أمثله كثيرة من الآيات القرآنية، حيث يقول : إن الرؤية قد تكون بمعنى العلم فى اللغة ، يبين ذلك قوله تعالى « ألم تر كيف فعل ربك بعاد » (سورة الفجر : آية ٢) ، « ألم تركيف فعل ربك بأصحاب الفبل » سورة الفيل : آية ١) ، وقوله « أو لم يرى الإنسان أنا خلقناه من نطفة » (سورة يس : آية ٧٧) ، وقوله « أو لم ألم تر أن الله يعلم ما فى السموات وما فى الأرض » (سورة المجادلة : آية ٧٧) ، وقوله « انهم يرونه بعيدا و نراه قريبا » (سورة المعراج : آية آية ٧٧) ، وهو تعالى يعنى البعث .

a deplayed to the charge and

the state of the s

AND THE RESERVE AND THE PARTY OF THE PARTY O

THE PARTY OF THE P

= كذلك يستدل القاضى بقول المسلمين: اللهم أرنا الحق حقا فنتبعه، والباطل باطلا فنجتنبه، وقد ذكر أهل اللغة في كتبهم أن الرؤية إذا بعنى العلم، تعدت إلى مفعولين، وإدا كانت بمعنى الإدراك لم تتعد إلا إلى مفعول واحد. فاذا صح ذلك، وأن الرؤية قد تكون بمعنى العلم، لم يمتنع أن يكون المراد بقوله والمناتقية: ﴿ ترون ربكم كما تعلمون القمر ليلة البدر، ويكون هذا أصح لأنه أن حمل على أنه أراد أن يدركونه بالبصر كما يدركون القمر، فيجب أن يدرك في جهة مخصوصة كالقمر، فثبت أن وجه التشبيه فيه، إذا حمل على العلم من حيث شاركه في أنه أن وجي ضرورى، أصح. (الجزء الرابع – ص ٢٣١).

رابعا نقد ابن رشد للغز الى والأشاعرة

أقام الأشاعرة مذهبهم فى جواز رؤيته تعالى على أساس منطقهم فى السببية ، اذ يرون أن العلاقة بين الأسباب والمسببات غير ضرورية ، ومن ثم رأيناهم أثبتوا رؤيته تعالى رغم نفيهم عنه الجسمية ، بل وذهاب بعضهم إلى نفى الجهة عنه تعالى كالجوينى والفزالى .

أما المعتزلة وتابعهم في ذلك ابن رشد ، فقد كانوا على النقيض ، اذ رأوا أن العلاقة بين الأسباب ومسبباتها ضرورية ومن ثم كان نفيهم الرؤية ناجما عن نفيهم الجهة عنه تعالى .

و إنطلاقا من ذلك وجه ابن رشد والمعتزلة إنتقادهم للأشاعرة ، وسوف نعرض في هذا الصدد لإنتقاد إبن رشد ، مكتفين بالإشارة إلى نقد المعتزلة .

يرى ابن رشد — فى نقده لمذهب الأشاعرة في إثبات جواز رؤيته تعالى رغم نقيهم الجمة والجسمية عنه تعالى — أنهم بذلك قد خرجوا عن الشروط المحددة لمرؤية ، متأثراً فى ذلك بأرسطو من خلال شروحه وتلاخيصه ، كا يذهب إلى ذلك د عراقى (') . إذا يشترط ابن رشد وجود المرئى فى مواجهه الرائى ، كذلك يشترط الضوء والجسم الشفاف المتوسط بين البصر والمبصر (۲) و كذلك اللون وغير ذلك .

۱ ـ عاطف العراق المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد ـ ص ١٣٦
 ٢ ـ ابن رشد: مناهج الأدلة ص١٨٧ ،و أيضا تلخيص الحاس و المخسوس
 لابن رشد ـ تحقيق د. عبد الرحمن بدوي ـ القاهرة سنة ١٩٥٤ ص١٧٧، =

وإذا كان الأشاعرة قد بنو رأيهم في ذلك على غيره هذه الشروط التي إشترطها أو حددها ابن رشد ، فانه يرى لذلك أنهم قد لجأوا إلى حجج سوفسطائية (١) ويتهمهم لذلك بأنهم خلطوا بين إدراك العقل لدرك البصر البصر (١) ، اذ العقل يدرك ما ليس في جهة أى في مكان ، أما إدراك البصر في شترط فية الشروط السالفة.

أيضا يبطل ابن رشد احتجاج الأشاعرة باثبات جواز الرؤية بالوجود، معنى أن كل موجود يصح أن يرى خلافا للمعدوم، ويرى أن ذلك غير ضرورى: والا لجاز أبصار الاصوات وسائر المحسوسات الخمس، وأرف يكون البصر والسمع والشم والذوق واللمس حاسه و لحدة، وهذا مما يخرج عن العقل (٢). ودليل ابن رشد على ذلك أن الاصوات موجودة ولكنائلا نراها (١).

وقد ربط ابن رشد فى نقده للا شاعرة بين رأيهم فى الجسم ، ورأيهم فى رؤيته تعالى ، اف يرى أنهم جمعوا بين نفى الجسمية ، و بين إثبات الرؤية لما ليس مجسم بالحس ، و نفوا قياس الشاهد على الغائب فيما يتعلق بكون المرئى

وأيضا: تلخيص كتاب النفس لابن رشد _ نشرة د. أحرد فؤاد
 الأهواني ـ القاهرة سنة ١٩٥٠ ـ ص ٣٣

١ - ابن رشد : منهاج الأدلة .. ص ١٨٦

٢ ـ المصدر السابق: ص ١٨٦ ـ ١٨٧

٣ - المصدر السابق: ص ١٨٧

ع ـ المصدر السابق: ص ١٨٩

في جمه من الرامي (١) .

كذلك حاول ابن رشد نقد الاشاعرة في هذا المقام عن طريق إلتزامه بشروط التعريف ، اذ يرى أن تعريف الاشياء لا بد أن يكون ثابتا محددا وأن يكشف عن خصائصها ، كتعريف البصر مثلا() ، وهو ينكر في ذلك أن يكون البصر مدركا للاشياء « والا لزم أن تكون مدارك المحسوسات واحدة بالجنس ، فلا يكون هناك فرق بين مدرك السمع ومدرك البصر » (1).

وينتهى ابن رشد فى إنتقاده للا شاعرة إلى ننى رؤيته تعالى ، إذ يرى أنه من الفسير أن تجمع فى إعتقاد واحد بين نقيضين ، بين موجود ليس بجسم ، وأنه مرئى بالابصار فى نفس الوقت « لان مدارك الحواس هى فى الاجسام أو أجسام » (1).

وكذلك ينتقد ابن رشد الغزالى حين ذهب إلى الجمع بين ننى الجهة ، وإثبات الرؤية ، نافيا بذلك عنه تعالى الشروط التى تتطلبها دؤية المحدثات من جهة ومكان ومقابله وإتصال شعاع ونحوها ، ومتابعا فى ذلك الاشاعرة (٥) ، مو* كدا أن الإنسان يبصر ذاته فى المرأة ، وذاته ليست فى

which is not start

١ - ابن رشد : منهاج الادلة ، ص ١٨٦

٢ _ المصدر السابق: ص ١٨٨

٣ _ المصدر السابق: ص ١٨٩

٤ ــ المصدر السابق : ص ١٩٠ =

ه ـ الغزالي الإقتصاء في الإعتقاء ـ ص ٥٩ ، وأيضا الرسالة ـ

جهة غير جهة مقابلة ، و لما كان يبصر ذاته ، وكانت ذاته لا تحل في المرآه التي في الجهة المقابلة ، فيتريب على ذلك أنه يبصر ذاته في غير جهة (١) .

وهكذا كان نقد ابن رشد للإشاعرة _ فيها يتعلق بموضوع رؤيته تعالى _ صادر عن إيمانه بمبادى، فلسفية يقينية برهانية · كالاعتقاد بضرورة التلازم بين الأسباب ومسبباتها .

القدسية للغزالي - ص ٨١، وأيضا : الملل والنحل للشهرستاني - ج ١ ص ٠٠٠ . ويجدر الإشارة في ذلك ، أن نفى الغزالي والأشاعرة للشروط المحددة للرؤية وإنكارهم تبعا لذلك على النافين للرؤية مذهبهم ، كان إنطلاقا من مذهبهم في السببية ، إذ نفوا جميعا أن تكون العلاقات بين الأسباب والمسببات ضرورية واستبدلوا ذلك بفكرة جريان العادة . وقد ذهب البعض معللين لذلك ، بأن مذهبهم السابق في السببية كان لرغبتهم في إنساع المجال للقول بالمعجزات وخرق العادات . (مجد البهي : الجانب إلى من التفكير الإسلامي - ج ٢ - ص ١٩٩) وأيضا : عاطف العراقي تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية - ص ١٩٩) وأيضا : جولد زيهر العقيدة والشريعة - ص ١٦٠ . وأيضا : جولد زيهر العقيدة والشريعة - ص ١٦٠ . وأيضا : جولد زيهر العقيدة والشريعة - ص ١٦٠ .

١ – الغزالي: الإقتصاد في الإعتقاد – ص ٦١، وأيضا: مقاصد الفلاسفة للغزالي – طبعة القاهرة سنة ١٩٣٦ – ص ٤٢.

١ — أثبات الأشاعره وحدانية الله :

كما أثبت الأشاعره الصفات الوجودية له تعالى – كقيامة بنفسه ، ووجوده ، ومخالفته للحوادث ، وقدمه وبقائه مدللين على ذلك بكل من الأدله العقلية والنقلية – ذانهم قد أثبتوا لله أيضا الوحدانية ، كصفة من الصفات الوجودية أو النفسية .

وقد إنفق الأشاعره جميعا على إثبات الوحدانية له تعالى فيا يسمى برهان التمانع ، إذالته و احد بمعني عدم التعدد فى ذاته وصفاته و أفعاله فالله واحد فى ذاته واحد فى صفاته . بمعنى أن كل صفة من صفات الله واحده ، فليس له صفتان أو أكثر من نوع واحد ، كقدرتين (١) ، واليس لغيره صفات تشبه صفاته (١) ﴿ ليس كمثله شى ، ٣) ، وهو واحد فى الفعالة ، إذ أن جميع الكائنات مخلوقة بقدرة الله وحدها ، فلا شريك له فيها وليس لغيره فعل من الأفعال (١).

۱ ـ نقول موضحین ذلك ، أن مازاد علی صفة و احده من كل نوع لا فائدة فیه . لأن من لوازم صفات الله أن تكون كل و احده منها كامله ومستقله ، و إتصافه تعالى بما لا فائدة فیه عبث ، و العبث محال علیه تعالى .

توضيح ذلك ، بأنه لوكان الغير الله صفات تشبه صفاته تعالى ،
 لكان ذلك الغير إلها ، فتعددت الآلهه ، لكان قام البرهان على إستحالة التعدد
 قل هو الله أحد » سورة الاخلاص : آية ١ .

٣ ـ سورة الشورى: آية ١١.

٤ - وبرهان ذلك ، أنه لوكان الهير الله فعل ، لما كانت جميع الكائنات مستنده إلى قدرة الله وحدها ، ولكن ثبت بالدايل أستناد جميع الكائنات إلى قدرة الله وحدها .

ويدل على عدم وجود ذات تشبه ذاته تعالى، أنه لو فرضنا وجود ذات عير ذات الله ، متصفة بصفات الألوهيه ، لوجد الهان ، ولو وجد الهان لامكن الخلاف بينها ، كان يريد أحدهما وجود شيء ، ويريد الآخر عدم وجوده ، فان تفذ مرادهما معا ، لزم إجتماع النقيضين ، وهو باطل و إن لم ينذ مرادهما معا ، لزم عجزهما فلا توجد هذه الكائنات ، وعدم وجودها باطل بالمشاهده .

فاذا بطل جميع ذلك ، بطل ما أدى إليه وهو تعدد الآلهه ، ووجب إتصافه تعالى بالوحدانية « قل هو الله أحد » (١) « ولو كان فيهما آلهه إلا الله لفسدنا » (١) « وما كان معه من آلهمه إذا لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون » (١).

كان ذلك ملخص لبرهان التمانع ، والذي إستخدمه الاشاعره جميعا ، متقدميين ومتأخرين في إثبات وحدانية الله، على اختلاف بينهم .فالاشعرى مثلا إستخدم البرهان السابق _ برهان التمانع _ كما أوضحناه ، مهملا بذلك لاحتمال إتفاق إلالهمين ، بينها استطاع الاشاعرة المتأخرين على الاشعرى ، أن يتداركوا هذا النقص في مذهبه ، فاستكملوه _ كما سيتضح بيانه باذن الله .

إلا أنه يمكننا القول بأن الاشاعره وأن إستخدموا برهان التمانع في

١ ـ سورة الاخلاص: آية ١ .

٧ - سورة الأنبياء: آية ٢٧.

٣ ـ سورة المؤمنون: آية ١٩.

إنهات وحدانية البارى ، إلا أنهم لم يأتوا في هذا الصدد بجديد ، فقد كان هذا البرهان معروفا ومستخدما قبل الاشعرى ، إذ نجده عند الشافعى (١) . أضف إلى ذلك أنهم لم يبرهنوا على الوحدانية بنفس الدليل بطريقة عقلية مؤدية إلى البرهان ، وإنما قدموا دليلا نقليا كان إستدلا لهم بمثابة نفسير للايات الوارده بهذا الدليل ، أكثر من كونه برهانا عقليا فلسفيا . نقول ذلك متفقين مع ان رشد (٣) — في نقده الذي وجهه للاشاعره في معرض إثباتهم وحدانية الباري بدليل التمانع . وإن كنا نختلف معه في ناحية أو أكثر من نواحي نقده للاشاعره ، منها قوله بأن إستدلالهم بهذا البرهان لا يرضي العامة (٣) ، إذ نرى أنه يعد مناسبا تماما لعقلية هؤلا، نظراً لبساطته .

فاذا تتبعنا المذهب الاشعرى عند أصحابه ، مفصلين لما سبق ، وجدنا الاشعري يلجأ إلى برهان التمانع المستند إلى أدلة سمعيه من القرآن كقوله تعلى و لوكان فيهما آلهه إلا الله لفسدنا ه (¹) في إثبات وحدانية الله و وهو نفس الدليل الذي لجأ إليهه المعتزلة في نفي الثانى عن الله و إثباتة واحدا في القدم ، وهو أخص صفاته تعالى عند المعتزلة (*) ، بينا يرى الاشعرى

۱ حلال موسى: نشأة الاشعرية و تطورها .. ص ۲۱۵ ، وأيضا الفقه
 الاكبر للشافعي .. ص ٨ .

٢٠٠٠ عاطف العراق : المنهج النقدى في فلسفة ابن رشد ـ ص ٢٠٠٠.
 ٣٠٠ مناهج الإدلة في عقائد أهل المله ـ ص ٢٥٠٠.

ع ـ سورة الانبياء . آية ٢٢ .

 ^{* -} يمكننا القول بأنا نجد الدايل في كثير من جوانبه لدى المعتزلة

and the first of the second of the

= وبالأخص عند القاضى عبد الجبار فى كتابه « المغنى » الجزء الرابع . إذ نراه يعقد فصلا عنوانه « فى ذكر الدلالة عن أنه لا يجوز أن يكون مع الله عز وجل قديم ثان » . يقول فيه : لو كان معه عز وجل قديم ثان ، لوجب كون لوجب كونه قادراً ثان لنفسه ، لوجب كون مقدورها و احداً ، لأن ذات أحدهما كذات الآخر ، ولذانها يتعلقان بلقدور . فاذا كان أحدهما يتعلق بمقدور بعينه ، وذات الآخر كذاته ، بلقدور . فاذا كان أحدهما يتعلق به ، لأدى إلى كونه مخالفا له من حيث لم وجب تعلق به الآخر لذاته .

يوضح ذلك أن كل معنيين تعلقا بغيرهما لذاتها ، فيجب أن بتعلق أحدهما بنفس ما يتعلق به الآخر ، ومق تعلق أحدهما بشى. دون الاخر ، أنبأ ذلك عن إختلافها ، فلو لم يكن مقدوراً بين قادرين لنفسها مقدوراً ، واحداً ، لأدى ذلك إلى كونها مختلفين من حيث تغاير مقدورهما ومتفقين من حيث كانا قديمين وقادرين لأنفسها ، وهذا مما قد بينا فساده .

وقد علم أن كون المقدور الواحد لقادرين محال ، فيجب إذا ننى قديم ثان مع الله ، لأن القول باثباته يؤدى إلى أمور ، فاما أن يقال بأنه ليس قادراً لنفسه ويقدران على مقدور واحد ، وقد بينا فساد ذاك . أو أن يقال هو قادر لنفسه ، ويقدر على غير ما يقدر مليه صاحبه ، وذاك يوجب لما ذكرناه الآن من إختلافها وإتفاقها ، فيجب بطلان القول بأن مع الله قديما ثانيا. والمغنى — ج ځ رؤية البارى - ص٧٦٦، ٢٦٨ » . =

= أيضا يقدم القاضى عبد الجبار دليلا آخراً على نفى الثانى عن الله ، وأن وهو يبنى هذا الدليل على أصول منها: القول بأن القديم لنفسه ، وأن ما شاركه فى كونه قديما يجب كونه مشاركا له فى سائر الصفات الذائية ، ومنها القول بأن المقدور الواحد لا يصح كونه مقدوراً لقادرين ، ومنها أن القادر لنفسه بجب ألا تتناهى مقدوراته ، ومنها أن تناهى المقدور يقتضى كون القادر قادراً بقدره ، ومنها أن القادر قدره لا يصح أن يكون قادراً بقدره إلا وهى حالة فيه (ص ٢٧٦).

فاذا صح كونه تعالى قديما لذاته ، وجب فيمن شاركه فى القدم أن يكون مثله ، إذ أن القدم هو أخص صفاته تعالى ، وإدا شاركه فى كونه قديما لذاته وجب مشاركته له فى سائر صفاته الذاتية ، لأن الذاتين إذا اشتركا فى صفة من صفات الذات، فقد علم أن ذات أحديها بجب أن تستحق سائر ما تستحقه الأخرى ، لأن ما أوجب استحقاقه لأحد به بها يوجب استحقاقه للأحد به بها يوجب استحقاقه للاخر . ولو جوزنا إشتراكها فى صفة الذات ، وأن أفترقا فى صفه أخرى ، لارجب ذلك كون أحدهما نخالفا لما هو مولفق له وإلى أن يوافقه ما يخالفه ، ويستحيل فى الذات الواحدة الوفاق والحلاف ، كا يستحيل أن نوجب الحدوث والقدم .

وعلى ذلك يرى القاضى أن الاشتراك فى صفة الذات ، يوجب الاشتراك فى سائر صفات الذات ، ويوجب أيضا الاشتراك فى الاحكام الراجعة للذات . أما وجوب الإنفاق فيما لا برجع إلى الذات ، فيرى أنه =

= غير واجب . (ص ٢٠٢ – ٢٥١).

و يبطل القاضى فى ذلك أيضا أن يكون معه تعالى ثانيا عاجزاً وليس بقادر ، وذلك لان مشاركة هذا الثانى له فى كونه قديما ، يوجب مشاركته له فى كونه قديما ، يوجب مشاركته له فى كونه قادراً لنفسه ، إستحال كونه عاجزاً ، وذلك لان وجوب كونه قادراً — كما يرى ذلك القاضى يمنع من عاجزاً ، وذلك لان وجوب كونه عاجزاً ، لما فى ذلك من تناقض .

أيضا يورد القاضى عليلا آخراً على أنه عز وجل لا ثانى له ـ وهو تنس دليل الاشعرى و الاشاعره ـ وهو أنه لوكان له تعالى ثان ، لوجب كو نه قادراً لنفسه من حيث شاركه قديما . ويرى القاضى أن من حق كل قادرين أن يصح من أحدهما ممانعة الآخر بناءاً على وجوب قدرة كل منها على الشيء وضده ، إذ صح كل منها قادراً لنفسه ، فاذا يصح التمانع بينها .

و إذا صح ذلك ، وأراد أحدها تحريك جسم ، وأراد الآخر تسكينه فى نفس الوقت ، يرى القاضى أن ذلك لا يخلو من ثلاث : فاما أن يتحقق مراديها وهو محال نظراً لتضادهما . وأما ألا يتحقق مراديها معا ، وذلك يوجب كون كل واحد منها مانعا لصاحبه ، ثما يدل على تناهى مقدورهما ، وهذا يبطل القديم الواحد ، فضلا عن القديم الثانى . وأما أن يتحقق مراد وهذا يبطل الآخر ، وبذلك يكون المتحقق مراده هو الا قدر من أحدهما دون مراد الآخر ، وبذلك يكون المتحقق مراده هو الا قدر من صاحبه ، فيجب من ذلك كون صاحبه متناهى القدور ، نما يشير إلى صاحبه ، فيجب من ذلك كون صاحبه متناهى القدور ، نما يشير إلى صاحبه ، فيجب من ذلك كون صاحبه متناهى القدور ، نما يشير إلى صاحبه ، فيجب من ذلك كون صاحبه متناهى القدور ، نما يشير إلى صاحبه ، فيجب من ذلك كون صاحبه متناهى القدور ، نما يشير إلى صاحبه ، فيجب من ذلك كون صاحبه متناهى القدور ، نما يشير إلى صاحبه ، فيجب من ذلك كون صاحبه ، فيد القديم المناهى القديم المناه القديم المناه القديم القديم المناهى القديم المناه الم

أن أخص صفاته تعالى هو القدرة على الاختراع (١) و تابعة الاشاعرة فى مدنه هدنا — أيضا نجد الاشعرى يستند إلى أهلة سمعية أخرى (١) مثل قوله تعالى « لو كان معه آلهة أخرى إذا لا بتغوا إلى ذى العرش سبيلا» (٢) ، كذلك قوله تعالى «ما إتخذ الله من ولد وما كان معه من آلهة إذا لذهب كل آله بما خلق و لعلا بعضهم على بعض » (١) ، وأيضا قوله تعالى « أم جعلوا لله شركا، خلقوا كخلق، فتشابه الخلق عليهم » (٥) .

ويستخلص الاشغرى من الايات السابقة والتي يستند إليها دايل التمانع عنده ، أنه لوكان هذا العالم بها

كونه قادراً بقدره حالة فيه ، وهذا بوجب كونه جسما محدثا.

ENTER DE NOTA ESTA DE L'INTERNATION DE L'ARREST DE L'A

و غرج القاضى من ذلك بقوله: فقد صح بأن القول باثبات ثان مع الله يو دى: أما إلى إجتماع ضدين ، أو أبطال القديم الواحد و كون ذلك النانى محدثا ، وكل ذلك فاسد ، فيجب القضاء بأنه تعالى و احد لا ثانى له . (المغنى - ج ع - دو ية البارى - ٢٧٥).

١ ـ الشهر ستاني: نهاية الاقدام في علم الكلام ـ ص ٩١ .

٢ ــ الا شعرى: اللسع ــ ص ٨، وأيضا: إستحسان الخوض في علم
 الكلام ــ ص ٨٩.

٤ ـ سورة المومنون : آية ١٩١ ـ مصفحه علم علم الم

ه ... سورة الرعد : ١٦ ية ١٦ .

فيه من حكمة وإتساق ، وذلك لان الحكثرة عند الأشعرى توجب صحة وقوع الإختلاف والتمانع من المراد ، فالأشعرى يرى أننا لو فرضنا الكارم في جسم . وأراد أحدها تحريكه والاخر تسكينة ، لم يحل الحال من ثلاثة أمور : فاما أن تنفذ أرادتها معا ، فيكون الجسم متحركا ساكنا في محل واحد وفي حالة واحدة ويجتمع بذلك السكون والحركة ، وهو محال وأما ألا تنفذ إرادتها فيكون كل واحد منها عاجزاً قاصرا عن تحقيق مراده ، وهذا أيضا مستحيل وأما أن تنفذ إرادة أحدهما دون الثاني ، فيصير الثاني مغلوبا على أمره ممنوعا من تحقيق إرادته ، وذلك ينافي الألوهية ، ويكون المنفرد بالفعل هو الماله ، والعاجز ليس باله (۱) .

والواقع أن الأشعرى لم يفصل القول فى سبب إستحالة وقوع الإنفاق بين الإلهين ، معتبراً ذلك من القضايا البديهية التى لا تقوم الدليل عليها وهذا يعد خطأ من جانب الأشعرى . إذ كان هذا التغاضى منه عن مناقشة ناحية من أهم نواحى دليله بمثابة الثغرة التى نفذ إليه منها خصومة . فعلى سبيل المثال يتهمه د. محمود قاسم متفقا فى ذلك مع ابن رشد — بأن دليله لا يستند إلى برهان قطعى ، إذ يعد دليلا إقناعيا فقط وليس منطقيا ، حيث أثبت الأشعرى إختلاف الإلهين ، ولم يثبت إحتال إتفاقها (١) « لأنه كا يجوز فى العقل أن نقول بالاختلاف بين الالهين ، فانه يجوز أيضا إتفاقها ، كيث يحوذ فى العقل أن نقول بالاختلاف بين الالهين ، فانه يجوز أيضا إتفاقها ، كيث يحوذ فى العقل أن نقول بالاختلاف بين الالهين ، فانه يجوز أيضا إتفاقها ،

١ ـ الأشعرى : اللمع ـ ص ٨ .

٢ - محمود قاسم: مقدمة مناهج الأدلة لابن رشد ـ ص ٣٧ ـ ٣٣ .

٣ ـ ابن رشد : مناهج الأدلة في عقائد أهل المله .. ص ١٥٧ .. ١٥٨ .

و يردد. جلال موسى ، محاولا دفع هذا الاتهام عن الأشعرى (١) ، فيرى أن الأشعرى لم يثبت إحتهال إتفاق الالهين مكتفيا باثبات إختلافها ، لأنه أعتبر أن الإنساق و الحكمة والنظام في العالم دلائل واضحة وكافية وحدها في إثبات الوحدانية له تعالى ، فيكون الأشعرى بذلك قد إتخذ من فكرة النظام والغائبة المتمثلة في الكون أساسا لإثبات الوحدانية له تعالى (١). يقول الأشعرى : « لا أن الاثنين لا يجرى تدبيرهما على نظام ولا يتسق على أحكام ، ولا بد أن يلحقها العجز أو واحد منها » (١) . ومن ثم فهو الم بورد إحتال إنفاقها ، لا نه يعد أبعد عن التصديق (١) .

والواقع أن دفاع د. موسى يعد من جانبنا دفاعا ضعيفا ، ولذا فانه لم يحقق الغرض منه ، وهو دفع اتهام ن. قاسم وغيره عن الاشعرى . إذ أن د. موسى قد كرر نفس خطأ الاشعرى ، إذ ركز دفاعه عن الأشعرى حول إثبانه ... أى الاشعرى .. إحتال إتفاق الإلهين لا اختلافها ، متجاهلا أو محاولا أن يتجاهل أن الاشعرى لم يتعرض في دليله لا من قريب ولا من بعيد لاحتال الإنفاق . ودليلنا على صحة ذلك هو أن الاشعرى يذكر في معرض حديثه عن علاقة الذات بالصفات ، رداً على المعتزلة وبالتحديد على واصل بن عطاه .. حينها أعترض على إثبات الاشعرى لصفات الله كالعلم والإرادة وغيرهما وأعتبارها وجودية وقديمة ومغايرة في ذاتها ومغايرة والإرادة وغيرهما وأعتبارها وجودية وقديمة ومغايرة في ذاتها ومغايرة

١ _ جلال موسى : نشأة الاشعرية و تطورها _ ص ٢١٥ وما بعدها .

٧ ـ حموده غرابه: الاشعرى - ص ٩٣.

٣ - الأشعرى : اللمع .. ص ٨ .

ع ... جلال موسى : نشأة الا شعرية و تطورها .. ص ٢١٦ .

للذات ، بأن إثبات الاشعرى لذلك معناه تعدد القدماء مد فيرد الاشعرى ، بأن إثبات الاشعرى الذك بأن تعدد القدماء في ذاته لا ينافى الى حدة الواجبة لله شرعا وعقلا إنما الذي ينافيها هو تعدد القدماء (المتغايره) ولاتفاير بين الله وصفاته ، ولابين الصفات بعضها بعض (1) . فالاشعرى يرى أن معنى الغيرية هو « جواز مفارقة أحد الشيئين للاخر على و جه من الوجؤه » (1) .

وعليه يكون الاشعرى قد أثبت فيها سبق إحتها الإختلاف بين الألهه دون إحتهال الإتفاق ، إذ دهب إلى أن الوحدة تنتنى عنه تعالى فقط فى حالة إختلاف القدماء . نقول هذا وان كان بعض المتأخرين من الاشاعرة قد نقوا عن الاشعرى تعريفه السابق للفيرية ونخص من هؤلاه الامام عد عبده (۲) . إلا أننا نرى ، متفقين فى ذلك مع ما ذهب إليه د. غرابه ، من أن التعريف السابق للفيريه إنما هو ثابت اللاشعرى دون غيره من (الاصحاب) إذ ذكر الاشعرى التعريف السابق بنصه فى (اللمع) ، وهو من الحسب المقطوع بصحة نسبتها للاشعرى .

أيضا يلجأ د. موسى إلى أقوال الشهر ستانى فى ذلك ، محاولا الحروج منها بقول إستقاه الشهرستانى عن شيخه، ويمكن أن يسد بها النقص الحاصل فى مذهب الاشعرى . كقول الشهر ستانى بأن المستغنى على الاطلاق هو من يستغنى عنه ، إذ لو فرضنا الهين استغنى كل منها عن الاخر، لكان معنى ذلك أن كل واحد منها مستغنى عنه مفتقر إليه وقاصر عن درجة الاستغناء

١ - غرابه : الاشعرى ـ ص ٩٧ .

٢ -- الاشعرى: اللمع - ص ١٠.

٣ ... على عبده : حاشيته على العقائد العضوية .. ص ٩٩ .

المطلق ، لان نعس الإستغناء إستعلاء . والشهر ستانى برى أن ذاك محال ، لانه تعالى هو الغنى عن العالم ويفتقر العالم إليه « والله الغنى وأنستم العقراء» (١) ، فهو المستغنى عنه (١) .

ویری د. جلال موسی أن الشهر ستانی باثبائه السابق یکون قد استکمل المذهب علی شیخه و لکنا نری أن قول الشهرستانی لم یزد فی مذهب الاشعری الاغموضا (۲).

١ - سورة على: آية ٢٨.

٧ - الشهر ستاني: نهاية الاقدام في علم الكلام - ص ٩٧.

س. نود الاشارة إلى أن الادام مها عبده... وهو الذي إستمان به د. جلال موسى محاولا أن بلتمس لديه حلا يمكن عن طريقة دفع الاتهام السالف عن الاشعرى كما فعلم الاشعرى ولم يقلم لما في ذلك حلا مقبولا من جهة العقل ، إذ يثبت أنه من المستحيل أن يكون واجب الوجود أثنان نظراً لإختلافها في التعينات ولانه لو تعدد واجب الوجود لكان لكل من الواجبين تعين محالف الآخر بالضرورة ، وكلا الوجود لكان لكل من الواجبين تعين محالف الآخر بالضرورة ، وكلا والإرادة باختلاف الذوات الماجينة ، فيتختلف العلم وإراده بياينان علم وإراده الاخرى ، ويكون لكل واحدة علم وإراده يلائمان ذاتها وتعينها الحاص بها ، وهذا التحالف يعد ذاتيا ، لان علم الواجب وإرادته لازمان لذاته من ذاته لا لأمر خارج ، وفعل الواجب إنها يصح عنه على حسب علمه وحكم إرادته ، فيكون فعل كل صادر على حكم مخالف الآخر خسب علمه وحكم إرادته ، فيكون فعل كل صادر على حكم مخالف الآخر وهو خلاف يستحيل معه الوفاق » ، « مها عبده : رسالة التوحيد — دار المعارف — القاهرة سنة ٧٧٧ ، .. ص ٤٤ » .

هكذا أثبت الأشعرى الوحدانية له تعالى ،وقد أثبتها كما أوضحنا بدليل برهان التمانع .

فاذا إنتقلنا إلى الباقلاني وجدناه قد إستخدم نفس الدليل الذي اعتمد عليه الأشعري في إثباته الوحدانية للبارى ، والباقلاني في ذلك يكاد ينقل نفس إستدلال الأشعرى ولم يزد عليه شيئًا إلا أنه استطاع أن يستكمل الذهب على شيخه (١).

١ ـ نشير في ذلك إلى أن الأشعري وانكان قد أخفق في محاولته إثمات تمانع الإلهين في حالة الإتفاق ، فإن النجاح في هذه المحاولة كان من نصب من تلوه من الأشاعرة و بخاصة المتأخرين منهم كالجويني والغزالي ومث تلوه من الأشاعرة . فالتفتاز إني مثلا يشير إلى دايل التمانع أو التغالب عند المتكلمين فينجح في تحليل وأبراز وفك الغموض الحاصل من القول ببرهان التمانع بقوله . أن صانع العالم واحد ، فلا عكن أن يصدق مفهوم واجب الوجود إلا على ذات واحد. والمشهور في ذلك بين المتكلمين برهان التمانع المشار إليه بقولة تعالى ﴿ لُوكَانَ فَيْهِ اللَّهُ إِلَّا اللَّهُ لَقَسَدُنَا ﴾ . وتقريره أنه لوكان الهان ، لأمكن بينها تمانع ، بأن يرمد أحدها حركة زمد والآخر سكونه ، لأن كلا منها في نفسه أمر ممكن . وكذلك تعلق الإرادة بكل منها، اذ لا تضاد بين الارادتين ، بل بين المرادين . وحينئذ اما أن محصل الأمران قيجتمع الضدان ، والا فيلزم عجز أحدها ، وهو امارة الجدوث والا مكان ، لما فيه من شائبه الإحتياج ، فالتعدد مستلزم لا مكان التمانع المستلزم للمحال ، فيكون محالاً.وهذا تفصيل ما يقال أنأحدها ان لم يقدر = ذلاً شعرى كما سبق أن أوضحنا لم يناقش احتمال اتفاق الإلهين في مالة التعدد من ولداك فأن الباقلاني يسد هذا النقص في مذهب استاذه ، مثبتا استحالة اتفاق الإلهين فيا بينها ، وهو لم يثبت ذلك في ﴿ التمهيد ﴾ ، اذ وقف فيه عند حد الدليل أىدليل التمانع حكا أخذه عن شيخه الأشعرى ولكنه أثبته في ﴿ رسالة الحصره ﴾ قائلا : « فأن قيل فيجوز ألا يختلفا في الارادة . قلنا : هذا القول يؤدي إلى أحد أمرين ، إما أن يكون ذلك لقول أحدها للا خر : لا ترد إلا ما أربد ، فيصير أحدها آمرا والآخر مأموراً . والمأمور لا يكون إلها . أو يكون كل واحد منها لا يقدر أن يريد إلا ما أراده الاخر . ولو كان ذلك كذلك ، لدل على عجزها . اذ يتم مراد أحدها إلا بارادة الاخر ، وإذا ثبت هذا بطل أن يكون الإله إلها و احدا » (١٠) .

هذا عن احتمال الإنفاق ، وقد إستطاع فيه أن يبرهن إلى حدما على استحالة اتفاق الإلهين. أما عن إحتمال الإختلاف، فقد أثبته الباقلاني بنفس اثبات الأشعرى له موضحا في ذلك وجوب إختلاف الالهة في حالة التعدد (٢٠).

⁼ على مخالفة الاخر لزم عجزه ، وإن قدر لزم عجز الاخر، ومما ذكرنا يندفع ما يقال أنه بجوز أن يتفقا من غير تمانع أو أن يكون المانعة والمخالفة غير ممكن لاستلزامها المحال ، أو أن بجتمع إجماع الارادتين كاراده الواحد حركة زيد وسكو نه معا ﴿ شرح العقائد النسفية — المطبعة الأزهرية — الطبعة الأولى — القاهرة سنة ١٩١٣ ﴾

١ _ الباقلاني : رسالة الحره - ص ٣٠

٢ ــ المصدر السابق: نفس الصفحة ، وأيضا: التمهيد للباقلاني ، طبعة بروت .. ص ٢٥

وكما ذكرنا سبق للا شعرى أن يبرهن على ذلك وتابعه فيه الباقلاني متابعة تامة . ولذلك آثرنا عدم التعرض إليه منعا للتكرار .

بق أن نذكر أن الباقلاني في متابعته اللا شعرى في هذا الموضوع، يذكر أن الوحدانية في معناها ، أيست هي الوحدانية من جهـــة العدد ، وانما الوحدانية عنده ، معناها عدم مشابهته تعالى أو مناظرته لأى من المخلوقات (١) .

ننتقل بعد ذلك إلى البغدادى ، الذى يثبت له تعالى الوحدانية بدليل التانع ، كا أثبت ذلك بنفس الدليل الأشعرى والباقلانى منقبل والبغدادى في إثباته الوحدانية الما يكتفى بالدليل العقلى ، دون الاشاعرة إلى الادلة السمعية التي تثبت ذلك (١٠) ، ردا منه على الثنويه القائلين بصانعين قديمين أحدها نور والاخر ظامه ، وأيضا على المجوس القائلين بصانعين ، أحدها قديم وهو يزدان ، والنانى شيطان حادث وهو واهر من . أيضا يرد البغدادى في ذلك على الخابطية والروافض (٢) .

و كما أثبت الباقلاني تمانع الإلهين في كلا حالين انفاقهما و إختلافهما ، فقد أثبت ذلك البغدادي ، مستكملا على الأشعري مذهبه ، كما فعل الباقلاني من قبل نفس الشيء . اذ يبرهن البغدادي عنى وجوب تمانع الإلهين ، بنفس

١ ـ الباقلاني : رسالة الحره ـ ص ٣٠٠

٧ - البغدادي : الفرق بين الفرق ـ ص ٢٠٠

٣ - المصدر السابق : ص ٢٠١ ، أيضا : أصول الدين للبغدادي -

المذهب الذي أنبعه المعتزلة في ذلك وخصوصا القاضي عبد الحبار ، أذ يرى أنه لو كان للعالم صائعان قديمان ، لوجب أن يكونا حيين عالمين ، قادرين مختارين ، لأن من لا تتوفر فيه هذه الصفات ، لم يكن صانعا ، فاذا توفرت في كل منها الصفات السابقة ووجب من ذلك إختلافها في المراد ().

والبغدادى يثبت التمانع بين الإلهين في حالى الاتفاق والاختلاف كما قلما، فيثبت التمانع لإختلافهما بنفس دايل الاشعرى والباقلاني ، أما تما نعها حال الاتفاق، فيرهن البغدادى على وجوبه، اذ أنها إذا كانا مختارين ولم يكن أحدها عبرا على مخالفة الاخر لم يصح الفعل منها نظرا لإختلاف مراد كل منها ولو كان كل منها مضطرا إلى مرافقة الاخر في مراده ، لكانا مقهورين عاجزين ولم تصح الالوهية في وضعها (٢) .

ويذهب البغدادي إلى أن برها له السابق لا يصح الاعلى مذهب الاشاعرة وحدهم، وذلك طبقا لمذهبهم في الارادة، وهر لذلك لا يصح على أصول القدرية () سريا. منهم البغداديون أم البصريون . اذ يذهب البغداديون

البغرادى : أصول الدين ـ الطبعة الثااثة ـ دار الكتب العامية ـ بيروت سنة ١٩٨١ ص ٨٥

٢ _ المصدر السابق: نفس الصفحه

سر يشير الجويني في ﴿ الشامل ﴾ إلى مذهب المفترلة في هذا الصدد ، فيوضح أنهم ذهبوا إلى استحالة كون القديم مريدا بارادة قديمة ، أو أن يكون مريدا للنفسه ، ولذلك لم يبق الا أن يكون مريدا بارادة حادثه . ولما كان المفترلة يذهبون إلى استحالة تيام الحوادث بذاته تعالى ، فيتعين بذلك خلقه ، إراده لا في محل . ﴿ الشامل - طبعة اسكندرية - تحقيق د على النشار و آخرون - ص ٣٨٣ ﴾.

منهم إلى أنه نعالى ليس بمريد ، ولذلك فالبغدادى يلزمهم مذهب الثنويه منهم إلى أنه نعالى ليس بمريد ، ولذلك فالبغدادى يلزمهم مذهب الثنويه من القائلين بصانعين قديمين لا يختلفان فى المراد ، نظرا لانعدام الارادة على أصلهم أما البصريون فيذهبون إلى أنه تعالى مريد باراده حادثة يخلقها لا فى محل ، وهو أيضا يلزمهم كما ألزم البغداديون مذهب الثنويه بناء على قضية أصابهم (١) .

ويبرهن الاسفراييني على ثبوت الوحدانية له تعالى بنفس برهان التمانع ، الذي إستخدمه من سبقوه من الأشاعرة في أثبات الوحدانية ، الا أنه يثبت إستحالة وجود الهين - لو فرض التعدد - بطريقة تختلف إلى حد ما عمن سبقوه من الأشاعرة ، حيث يرى أننا لو فرضنا وجود الهين وام يقدر أحدها على كتان شيء عن الآخر ، فان ذلك يشير إلى كون قدرتها ناقصة متناهية ، و برى ذلك أيضا ، إذا كان أحدها قادرا على ذلك دون الاخر ، فانه يشير إلى كون علمها أيضا ، إذا كان أحدها قادرا على ذلك دون الاخر ، فانه يشير إلى كون علمها أيضا ناقصا متناهيا (٢) .

وينتهى الاسفريينى من إثباته مقررا إستحالة وجود الهين متصفين بصفات الألوهية ، إذ قول : « ومن كان علمه أو قدرته متناهيا ناقصا ، لم يكن إلها صانعا ، لل كان مخلوقا مصنوعا » (") .

ويفارق الاسفرييني البغدادي مقتربا في الأشعري والباقلاني ، حين يرد

١ ـ البغدادي: أصول الدين ـ ص ٨٥ ـ ٨٦

۲ - الاسفراييني التبصير في الدين .. نشرة الكوثري .. مكتبة الخانجي ..
 القاهرة سنة ١٩٥٥ .. ص ١٣٧

٣ _ الصدر السابق: نفس الصفحة

هذا عن المتقدمين من الأشاعرة ، رهم كما رأينا يكادوا أن يكونوا متفقين جميع اعلى إثبات وحدانية الله بدليل واحد هو دليل التمانع ، وان اختلفوا بعد ذلك في كيفية العرض ، أو في عرضهم لهدذا الدليل ناقصا أو كاملا .

فاذا انتقلما الى متأخرى الأشاعره وجدنا فى مقدمتهن الجوينى ، والذى أثبت وحدانية الله ببرهال التمانع تمشيا مع مذهب من سبقوه من الأشاعره ، الا أنه فصل هذا الدليل وأسهب القول فيه ، داحضا فى ذلك كل الادعادات الى وردت اليه من خصومه على اختلافهم كالفلاسفة والمعتزلة وأبضا النصارى ، اذ يرى أن أقانيمهم التى يرونها آلهه ، واجماعهم على التثليث ، الما يقدح فى القول بالوحدانية (°).

to the second content of the local state of the content of the con

١ ــ سورة الأنبياء : آية ٢٢ _____

٧ - سورة الاسراء: آية ٧٤

٣ ـ سورة الأنبياء : آيه ١٠٨

٤ ـ الاسفرييني : التبصير في الدبن ـ ص ١٣٧

[•] ـ الجويني : الارشاد الى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد ـ ص٣٨

يبدأ الجيوبني اثباته الوحدانية بتعريف الواجد مصطفا مذهب الباقلاني في ذلك، اذيري أنه الشيء الذي لا ينقسم (١) وهو يذهب الى أن هـذا التعريف يتردد بين معان عده يجب الاعتقاد بها جيعا اذ لا يستقيم اعتقاد الوحدانية لمن حرم ركنا من تلك المعاني ، فقد يراد بالواحد الشيء الذي لا ينقسم وجوده ، وقد يراد به نفى النظائر والأشكال عن الموصوف لا ينقسم وجوده ، وقد يراد به نفى النظائر والأشكال عن الموصوف الاتحاد ، اذ ينفرد بصفات لا يشارك فيها كقولنا : فلان واحد عضره ، أيضا قد يطلق الواحد ويراد به أنه لا ملجاً ولا ملاذ بسواه . وينقل الجوبني عن الباقلاني في ذلك قوله : « وهذه المعاني الثلاثة تتحقق في صفه الجوبني عن الباقلاني في ذلك قوله : « وهذه المعاني الثلاثة تتحقق في صفه

وما بعدها ، و يمكننا القول موضحين مذهب النصارى فى ذلك بشكل موجز معتمدين على ما أورده د. ابوريده ، فى تعليقه على كتاب دى بور (تاريخ الناسفه فى الاسلام) الترجمه العربية — ص ٨١ هامس) ، أنهم — أي النصارى - قد اثبتوا الأقانيم الثلاثة على أنها صفات . وينقل د. ابوريده عن ابن كبر فى كتابه (مصباح الظلمه و ايضاح الخدمة) قول النصارى بأن ه ذات البارى تعالى جوهر و احد موصوف بثلاثة أقانيم ، ويعبر عنها — أى الأقانيم — النصارى بالأب و الأبن و الروح القدس ، فالأب هو الجوهر مع صفة الأبود ، والروح القدس هو هذا الجوهر الواحد مع صفة الانبثاق ، ذلموضوع — أى الذات — واحد هذا الجوهر الواحد مع صفة الانبثاق ، ذلموضوع — أى الذات — واحد و المحمول — أى الصفات المعبر عنها بالأقانيم — ثلاثة ، والجوهر قائم بذاته و الإنبرة بالجوهر قائم بذاته و الإقانيم قائمة بالجوهر » .

١ - الجويني : الشامل في أصول الدين ـ طبعة الاسكندرية ـ ص ١٠٣٥

الاله . فهو المتحد في ذا له المقدس عن الانقدام والتجزئه ، ما ورهو الواحد على أنه الماجل في دفع على أنه لايشيه شيئا ولا يشبهه شيء . وهو الواحد على أنه الماجل في دفع الضر البلوى ، ولا ملجأ سواه . ولا ملاذ في انتفاء النفع وروم دفع الضر الا اباه ولا يستقيم اعتفاد الوحدانية لمن حرم ركنا من هذه الأركان الثلاثة » ()

وبرى الجوبني أن هذا التعريف الواحد الدى الباقلاني ومن البعه من الأشاعره ها وحده الحق دون ماسواه ، والذلك فراه بنكر على المنافين له في هذا التعريف في هذا التعريف في ذلنه أن يعد معناه مفارنا التعريف والا كثرة ، وهو لا ينكر هذا التعريف في ذلنه أن يعد معناه مفارنا التعريف الأشاعره السابق ، ولحكنه ينكر الما فيه من عموض وابهام (المنايضا بنكر الجوبني تعريف المفؤلة الواحد وأن الشيء الذي يقال عنه اذا أضيف الى شيء آخر شيئان ، أذ يرى انه تعالى وأن انصف بكونه شيئاً ، فلا يجوز أن بقال فيه والمناه ، أذ يفضى ذاك إلى التحنيس والتعثيل وهو باطرارمن جهة الشرع . وأيضا فان ذلك الا يستقيم التجنيس والتعثيل وهو باطرارمن جهة الشرع . وأيضا فان ذلك الا يستقيم التجنيس والتعثيل وهو باطرارمن جهة الشرع . وأيضا فان ذلك الا يستقيم بغيره مع الاشتراك في عين المقصود (ا) . وهو أيضا ينكر على الصالحي بغيره مع الاشتراك في عين المقصود (ا) . وهو أيضا ينكر على الصالحي

v. Hall, Lib to 100 to

١ ـ المصدر السابق: ص ١٧ج

٢ ــ المصدر السابق: نفس الصفيحة

٣ ـ المصدر السابق ص ٨ ١٣ -

الممدوح بأن يقال لله واحد ، ويري أن ذلك يعد باطلا لمـا فيه من تفريق للوحدانية إلى قول المادحين ، وهو مفض الى نفى الوحدانيـة فى الأزل ، إذ يذهب المعتزله الى القول بحدوث الكلام (١)

ويرى الجوينى أن الوحدانيه تعد صفه من صفات النفس ، وليست معنى زائدا على الذات . يقول الجوينى مرددا فى ذلك مذهب الباقلانى : وكون الواحد واحدا لا يرجع الى معنى زائد على ذاته ، فأنه لو كان واحدا لمعنى ، لكان ذلك المعنى واحدا لمعنى أيضا ، ويفضى ذلك الى اثبات لا نهايه له من المعانى » (٢) . وهو ينفى فى ذلك عن الباقلانى وأصحابه قولهم بأن الوحدانية تعد من صفات الذات (٢) . والاتحاد أو الوحده فى رأى الجوينى يعد صفه اثبات بالاضافة الى كو نه من صفات النفس ـ وهو قول الباقلانى . وهى صفه نفس عندنا » (١) ، وهو لذلك ينكر على ابو هاشم الجبائى من فهى صفه نفس عندنا » (١) ، وهو لذلك ينكر على ابو هاشم الجبائى من المعتزله مدهبه ، إذ ذهب الى اعتبار الوحدانية صفه نفى (٥) .

١ ـ الجويني : الشامل — ص ٣٤٧

٢ _ المصدر السابق: ص ٢٤٩

٣ _ المصدر السابق: نفس الصفحة

ع _ المصدر السابق: نفس الصفحة

٥ - لجو ني : الشامل - طبعة اسكندرية .. ص ١٧٤٩

الذات والصفات يؤدي إما إلى نفى الصفات وهـو مذهب المعتزلة والفلاسفة أما المصير الى اتح ادهما بالوج ود — وهو مــدهب المعتزلة والفلاسفة ، واما الى اثبات الصفات والذات ، مع المصير الى اتحادها بالوجود — وهو مذهب النصاري ، كلا المذهبين يعد باطلا على أصول الأشاعرة . وعليه « فالإله واحد وهو موصوف بصفات الألوهية » (١)

ويذهب الجويني الى تعريف التوحيد ، كما عرف الواحد من قبل ، فيرى أنه متضمن لعدة معان « فقد يراد به فصل شيء من شيء ، وافراده عنه بعد انضمامة اليه ، وقد يراد بالمتوحيد الاتيان بالفعل الواحد على التفريد ، وقد يريدون بهذه الأخبار عن التوحيد قولا مع عدم الاطلاع اعتقاد القائل » (*).

ويبرهن الجويني كما برهن سابقيه من الأشاعره على أثبات وحدانية البارى بدليل التمانع ، وهو في ذلك يبرهن على التمانع بين الالهين في كلا على اتفاقهما واختلافهما ، وبذلك يكون الدليل عنده كاملا كما كان كاملا عند الباقلاني وغيره من الأشاعرة المتقدمين سوى الأشعرى . وقد برهن الجويني على تمانع الالهين في حالة اختلافها بنفس أسلوب الاشعرى وغيره ممن تلوه (٢) ، لذا فلن نتعرض لهذا الجانب في بحثنا في هذا المقام ، منعا للتكرار .

١ .. المصدر السابق: ص ١٥١

٧ .. المصدر السابق: نفس الصفحة

۳۵۰ الجوینی : الارشاد ـ ص ۵۰ ، وأیضـا الشامل ـ ص ۳۵۰ وما بعدها ، وأیضا : لمع الأدله الجوینی ـ تحقیق د. فوقیهٔ حسین =

نقول أن الجويني قد أثبت تمانع الالهين في احال الفاقهما ، كما أثبت ذلك في حال اختلافها ، وهو يفصل القول في الندليل على ذلك ، اذ نواه يوطره على انقدير الاختلاف تقدير الانفاق أيضا ، لأنه لما كان تمانع الإلهين في حال الاختلاف دالا على القصور والعجز عند وتوعه ، فان نجويزه . أي نجويز الاختلاف وهو الانفاق . يدل على ذلك أيضا وهو القصور والعجز والعاجز أو القاصر لا يصح أن يكون الحا () . يقول الجويني موضحا لذلك : « فلو قدرنا أنفراد أحدها ، لما المتنع في قضية العقل ارادته تحريك الجسم في الوقت المفروض ، ولو فدرنا انفراد الناني لم تمتنع ارادته تسكينه ولا توجب ذات لا اختصاص لها بأخرى نغيير أحكام صفاتها ، فايجز من كل واحد منها عند تقدير الاجتماع ، ما يجوز عند تقدير الانفراد ودلك أحق بالدلاله على التعجيز والتنقيص » () .

ويبلس المج بنى في ذلك أن يكون تقسيم المقدورات دبين الالهين خلا الهشكله محيث يمكن النفاب به على استحالة و قوع مقدور بين قادرين (١)، و بالتالي يصح الفاق الالهين ، ويبطلا تمانعهما في هذا الحالة ، محيث بمكرن

ص ۸۹ ، وأبضا: التقيده النظامية للجويني - تعليق وتقديم زاهد
 الكوثرى - مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة سنة ۱۹۷۹ - ص ٤١
 ما بعدها .

١ ـ الجوني: الارشاد ـ ص ٨٥

٢ .. المصدر السابق: ص ٥٥

٣ ـ المصدر: السابق عص ٨٥

اجم شهاعلى فعل واحد ، حيث يرى أنها فى هذه الحالة ، أما أن يشتركا في الاقتدار على نوع واحد من الأعراض مناز وهو منض الى الثمانيغ ، اذ كل نوع من الاعراض مشتمل على التضادات . وأما أن بجرى بشأنها — أى الإلهين المتفقين ـ حكم المثلين ، اذ المثلين يتضادان ، هو منضى أيضا الى نفس النايجة وهو التمانع أنها

وذا اعترض على الجويني بأنه يمكن أنا بتم الانفاق، وذلك بأن يقدر على خلق الإنواق، وذلك بأن يقدر على خلق الأعراض () ، فانه يدحض على خلق الأعراض () ، فانه يدحض نلك الدعوى بالاستناد الى حكم الجوهر الفرد . يقول الجويني و يران قائا المائل : خلق الجوهر مقدوو للذي لم نصفه بالاقتدارا على الأعراض ، فنقول : الجوهر الفرد العرى عن الأعراض غير ممكن . ولا يتعلق الاقتدار الاجمكن ، وحق المقدر على الاختراع أن يتمكن من ابقداء مقدوره و الم

ويثبت الجويني أيضا التمانع في حالة الاتفاق في الارادة في موضع آخر بطريقة تختلف عما سبق الي حدما اذ يقول : « ان لم نجوز اختلافها في الاراده ، كان محالا ، إذ مع وجود أحدها ووجود صفاته ، يستحيل أن يمنع الثاني من أن يريد ما يصح ارادته عند تمدير الانفراد ، والعاجز منحط

The last the second of the property

١ .. المصدر السابق : تفس الصفحة

٧ .. المصدر السابق: ص ٥٩ ... ٢

٣. الجويني : الارشاد.. ص ٦٠

عن رتبة الربوبية » (١) فهو يطرد فى دايــله السابق على العجز للتمانع عند تقدير الانهراد ، العجز للتمانع أيضا عند تقدير الاجتماع ، وقد سبق بيانه .

نقول مفصلين ماسبق ـ وهو التمانع للاتفاق ـ علي ما قررة الجوينى ، الذي يتشابه الى حدكبيرمع ماقرره من قبل كل من الباقلاني والبغدادي ، من وجوب تمانع الالهين حال اتفاقها في الاراده . نقول مفصلين ذلك بأنه اذا افترضنا الهين متصفين بصفات الأولهيه من علم واراده وقدره ، وقد اتفقت ارادتيها على مراد واحد وليكن مثلا خلق الحركة في جسم من الاجسام ارادتيها على مراد واحد وليكن مثلا خلق الحركة في جسم من الاجسام لأستحال ذلك ، لان الاختلاف بينها في هذه الحالة يكون في المراد لا الاراده (۱) والمراد هنا هو خلق الحركة ، ولكن الحركة وهي معدوده من قبيل الأعراض ، وكل قبيل من الأعراض انما يشتمل على الضادات ويضاد الحركة السكون (۱) ، وحينئذ اما أن يحصل الأمران ، فيجتمع بذلك الضدان وها الحركة والسكون محال ، والا فيلزم عجز أحدها ، من حيث لم يقدر على ايقاع مقدوره ، وهو امارة الحدوث والامكان ، لما في ذلك من شبهة الاحتياج والنقص ، نما ينافي كونه الها قادرا (٤) . أيضا

۱ ــ الجويني : لمع الأدله ــ ص ۸۷ ، وأيضا : الشامل ــ طبعة اسكندرية ص ۳۵۳ ــ ۳۵۶ ــ ۳۰۵

۲ .. الجوينى : الشامل .. طبعة اسكندرية .. ص ۳۹۵ .. ۳۲۹ ، وايضا :
 لمع الأدله للجوينى ــ ص ۸۷

٣. الجويني: الارشاد .. ص ٥٨

ع .. الجويني : الشامل .. ص ٣٦٥

ذلك الى كون كل واحد فيهما لا يقدر أن يريد الا ما أراده الآخر ، اذ سلم أحدهما للآخر ارادة الفعل , وهذا بين الدلاله على عجزهما ، اذ معناه أن لايتم مراد احدهما الا بارادة الآخر .

واذا فالتعدد مستلزم لامكان التمانع المستلزم للمحسال ، فيكون محالا (').

وهذا يفصل قول الجوينى وغيره من الاشاعرة بل والمتكلمين ، والمستخدمين جميعا لبرهان التمانع في اثبات وحدانية الله - أن احدهما أن لم يقدر على مخالفة الآخر لزم عجزه ، والعاجز ليس باله ، فيندفع بذلك ما يقال أنه يجوز أن يتفق الالهان من غير تمانع ، أو ان تكون الممانعه والمخالفة غير ممكن ، لاستلزامها للمحال ، أو أن يجتمع اجتاع الارادتين ، كاراده الواحد حركة زيد وسكونه معا (٢) .

يقول الجوينى فى نهاية دايله السابق: « وذلك مضمور قولة تعالى (لو كان فيهما آلهه إلا الله لفسدتا) أي لتناقضت أحكامهما عند تقدير القادرين على الكمال » (٢).

and the state of t

۱ _ التفتازانی (سعد الدین) : شرح العقائد النسفیة .. طبعة محمود شاکر
 القاهرة سنة ۱۳۳۱ .. ص ۲۱٦

٧ _ المصدر السابق: نفس الصفحة

٣ ـ الجويني: لمع الادله . ص ٨٧

٧ – إَنْهَاتَ الغَوْالِيُّ الوجدانية :

كما أثبت الأشاعرة متقدمين ومتأخرين وحدانية البارى برهان المانع فقد أثبت الغزالى ذلك أيضا بنفس الدليل عجيث يتعرض الغزالى ابرهان المانع الفا وجود الهان وحدانيته تعالى.

وهو يفسر فى بدايه ذلك معنى الواحد متهما فى ذلك مذهب أستاذه الجوينى بيانه ما لا يقبر القسمة ، أى لا كمية له ولا مقدار . كما يذكر الغز الى معنى آخر للواحد ، إذ يعرف بأنه ما لا نظير له ولاند وهو يرى أنه تعالى منزه عن القسمة والنظير والند (1) . إذ هو « واحسد فى ذائه لا شريك له ، فرد لامثل له ، صمد لا ضد له ، متوحد لا ند له » (1) .

ومعنى ذلك على قول الغزالى ، أنه سبحانه تفرد بالوحـــدانية ، فلا يشاركه فيها أحد سوأه ، لا يشبهه شيء ولا يشبهه شيئا وآنه لا يناخاره مخلوق فى رتبته كا أنه لا يوجد ضد له يضاده و بمانعه وذلك لأنه صد بغنى عن كل شيء ويفتقر إليه كل شيء ، كما أنه لا مثل له تعالى لا فى دانه ولا فى صفاته ولا فيها معا ، وهو متفرد وحده باخلق و الإبداع ، فهو خالق لكل ما سواه ، ولا ند له يناظره فى كل ما انصف به (*).

١ _ الغزالي : الإقتصاد في الإعتقاد _ ص ٢٩ _ ٢٠ .

۲ ــ الغزالى : الأربعين فى أصول الدن ــ نشرة الكردى ـ طبعة القاهرة سنة ١٣٤٤ ص ٣٥ .

س - الفرالى: الإقتصاد في الإعتقاد - ص ٦٩ - ٧٠ و أيضا: احياء علوم الدين - ج١ - تقيدة أهـــل السنة ـ ض ١٥٤ و أيضا: الرّسالة القدسية ـ ص ١٥٤ و أيضا: المقشد الأسنى في شرح معانى ألمـــا، الله المسنى - ص ١٤٤ .

و يذهب الغزالى في معرض إنبانه وحدانية الله إلى إعتبار الوحدانية من صفات النفس ، ومن ثم فهو تعالى إو احد انفت و ليس لمعنى زائد على دائد حيث يقول ، « قان كو نه و إحدا يرجسع إلى ثبوت ذاته و نهى غيره ، (۱) و لذلك ، نرى الغزوالى يذكر صفة الوحدانية في كتابه « الإقتصاد في الإعتقادة ، في القطب لمناص بذانه تعالى ، إذ بعد ثلك الصفة من صفاته نعالى النفسية ، كو جو ده ، وقدمه ، ويقائه وتنزيمه (۱) .

و كما سبق أن بينا في نفسير الغزالي لمعنى الواجد، أنه وطلقه و بريد به معنين، إذ هو الذي لا يتجزأ بمعنى عدم قبوله اللانقسام، وهو أيضا الذي لا يتنبي، بمعنى أنه لا نظير أه في رتبنه و ببرهن الغزالي على ثبوت المعنى الأول له تعالى عبأ نه سبحانه يستحيل نقدير الإنقسام في ذاته ، إذ أنه تعالى لا كمية له ولا أجزام، وهو يشبهه تعالى في ذلك بالجوهة الفرد () وأيضا بالنقطة . فا كان الإنقسام لا بكون إلا في ذي كمية ، والتقسيم هو تصرف في كمية بالتفريق والتصغير ، قان الانقسام والتقسيم في حقه تعالى محال (١) .

أيصا يبرهن الفزالى على تبوت المعنى النانى المواحد ، وهو أنه لا يتثنى بمعنى أنه لا نظير له في رتبته،، ولاضد له ، وهؤ يشبهه في ذلك بالشمس؛

١ _ الفرالي : الإقتصاد في الإعتقاد _ ص ٢٩ .

٧ - المصدر السابق: تفس الصفحة.

٣ _ الغزالي : المقصد الأسنى ـ ص ٢٥١ وأيضا لاقتصاد في الاعتقاد

^{79 00}

ع _ المصدر السابق: نفس المنفحة !. - المصدر السابق المنفحة !. -

وإنكانت الشمس من الممكن أن يكون لها نظير ، إذ هي من قبيل الأجسام . أيضا يثبت الفزالي أنه تعالى لا ضد له إذ أن الضد هو الذي يتعاقب مع الشيء على محل و احد ولا يتجامع معه ، والباري يتعالى عن قبول المحل والحول فيه ، ولذلك فهو لا ضد له (١) . يقول الغزالي : « فان كان في الوجود موجود يتنمود بحصوص وجوده تفردا لا يتصور أن يشاركه غيره فيه أصلا ، فهو الواحد المطلق أزلا وأبدا » (١) .

وكما أثبت الغزالى انتفاء الضدعنه تعالى ، فانه يثبت أيضا انتفاء الند له سبحانه ، ومعناه على مذهب الغزالى أنه تعالى خالق لكل ما سواه ، فاننا إن إفترضنا له شريك ، لبطل ذلك ، لأنه إما أن يكون مثله من جميع الوحوه ، أو يكون أدفع منه فى المرتبة ، أو أن يكون دونه . وهو برى أن الوجوه السابقة جميعا عال تحققها ، ولذلك فالمفضى إليها محال (٢) .

وهو يحيل كون الشريك له تعالى — إذا افترضنا وجود شريك له فى الا لوهية — مثله من كل الوجوه ، لا أن كل مثلين فها متغايران ، وها إن لم يتغايرا لم يكونا اثنين بل كانا واحدا ، إذ لم نغفل الاثنيية إن لم يتحق تغايرها . ودليله على ذلك أننا لانعقل مثلا إلا فى محلين ، أوفى محل واحد على وقتين ، إذ يستحيل أن يكونا فى محل واحد فى ووقت واحد ، لا أن ذلك معناه اجتاع المتضادين وهو محال .

١ - الغزالي : الإقتصاد في الإعتقاد - ص ٦٩ - ٧٠ .

٣ _ الغزالي المقصد الأسنى — ص ١٤٤.

٣ ـ الغزالي : الإقتصاد في الإعتقاد ــ ص ٩٩ .

ويذهب الغزالي إلى أن التغاير بين الشيئين يكون اما بالحد أو بالحقيقة أو بأشياء أخرى ، مثلا كتفاير الحركة واللون مثلا ، فأنهمنا لو فرض إجماعها في وقت وفي محل واحد ، فها أيضا متفايران لا بالحد ولكن بالحقيقة . وإذا فالتغاير موجود — كما يستنتج ذلك الفزالي — وهو يكون اما بالحد ، أو بالحقيقة ، أو بالحل ، أو بالزمان ، ويرى الفزالي ان استواء الشيئين في الوجوه السابقة جميعا محال ، والا لم نعقل اثنين (١) .

وعليه فالغزالي يحييل أن يكون له تعالى ندا مساويا له في الحقيقة والصفات، بناء على ما سبق، من أن المتاثلين لا بتديز أحدها عن الآخر بالحقيقة والخاصية ، بل وأيضا بلوازم زائدة على الحقيقة مثل المحل والمكان والزمان وذلك أن تحقق اله يعد منافيا لمعنى الألوهية ، اذ هو تعالى لا يغايره آخرا بالزمان والمكان ، لأنه سبحاله ليس في زمكان ولا مكان (٢) ، اذ الزمان والمكان مما نحص المحدثات . لذلك فانه ه إذا ارتفع منه كل فرق إرتفع العدد بالضرورة ولزمت الوحدة » (١).

هذا فى حاله ما إدا كان الند مساويا له تعالى من كافة الوجوه ، فأما أن يكون نده أرفع منه فى المرتبة ، فيرى الغزالى أن ذلك يعد محالا ، لأن الإله إنما هو أرفع الموجودات وأجلها ، فأما الآخر المقرد ندا له ، فانه ناقص

١ ـ الغزالي : الإقتصاد في الإعتقاد ـ ص ٧٠

٧ _ المصدر السابق: نفس الصفحة

٣ _ المصدر السابق: ص ٧٠ - ٧١

ليس بالإله . لأن أرفع الموجودات وأجاما لا يكون إلا واحدا ('). يقول الغزالي : « رنحن إننا يمنع العدد في الآلهه . والإله هو الذي يقال فيه بالقول المطلق أنه أرفع الوجودات وأجلها » (").

فاذا كان مذهب الفزالي هو أنه نعالى « واحد لا شريك له ، فرد لا فد المه ، الفرد بالحلق و الا براع ، و استبد الإنجس اد و الاختراع ، لا مثل له بساهمه و بسلویه ، و لا فد له فينازعه و بناویه » () اد الصحح لكون الإله و احدا عند الغسرى (³) ، هو الإله و احدا عند الغسرالي و الأشاعرة جميعا بداية من الأشعرى (³) ، هو انفراده بالحلق و الاختراع و نقول إدا كان مذهب الفزالي كذلك ، فقر يعترض عليه أنه لو كان المراد بالإله هو الحائق ، فانه من الممكن افتراض يعترض عليه أنه لو كان المراد بالإله هو الحائق ، فانه من الممكن افتراض إلهين متعاونيين فيا بينها على الحلق الدينقرد أحدها مثلا بخلق الساه ، إلى الأخر بخلق الأرض ، أو أن يحكون أحدها خالقا للجواهر ، والثانى خالق للا عراض (°)

يجيب الغرالي على هذا الاعتراض - بمثل ما سبق أن رد به الجويني على اعتراض مشابه له (٦) .. ومقصود الغرالي في إجابته إثبات التمانع . يفول

١ - الغزالي : المقصد الأسنى - ص ١٤٤

٢ ـ الغزالي: الإقتصاد في الإعتقاد .. ص ٧٠

٣ ـ الغز الى ؛ احياء علوم الدين . ج ١ .. الرسالة القدسية .. ص ٨١

٤ - الشهرستاني : نهاية الأقدام في علم الكلام .. تصحيح جيوم مطبعة حامعة أكسفورد - لندن سنة ١٩٣٤ ... ص ١٩

ه ـ الغزالي : الإقتصاد في الإعتقاد ...ص ٧١:

الغزالي: ﴿ إِنْ هَذَهُ النَّهُ وَبِعَاتَ لَمُخْلُونَاتَ عَلَى الْمُنَافِقِينَ لَا تَعْدُو قَسَمُينَ ﴾ أما أن تقض تقسيم المؤياه ــــر والأعراض جيعا ، حتى خلق أحدها بعض الأجسام والأعراض دون البعض ، أو يقال كل الأجسام من واحد وكل الأعسام من واحد ، وهو باطل . والقسم الثاني : أن يقال أن أحدها يقدر على الجواهر والآخر على الأعراض ، وها مختلفان ، فلا تجب من القدرة على أحدها القدرة على الآخر . وهذا شال من .

ويج هن الغرالى على بطلان القسم الأولى، ادرى أننا إذا إفترضنا أن يكون أحد الحابقين قادرا على خلق الساء مثلا والآخر قادر على خلق الأرض ، فإن خالق الساء إذا كان قادرا على خلق الأرض ، ثم يتميز عن خلق الأرض ، ثم يتميز عن خالق الأرض ، ثم يتميز عن خالق الأرض في الفدرة ، ويتبعه عدم تميزه في المقده رعنه ، فيقضي فلك اللي كون المقدور بين قادرين لا الجون نسبته لأحدها أولى من الاخر ، رهو محال لكون المتاثلين متفايران (١) . وأيضا برى الغرال أنه يستحيل أن يكون غير قادر على غير ما اختص بخلقه ، كأن يكون خالق الساء مثلا غير قادر على خلق الأرض ه اذ الجواهر متاثلة ، وأكوانها التي هي إختصاصات بالأحياز متاثلة » (١) . ومن هنا يرى الغزالى أنه لما كان ذلك إختصاصات بالأحياز متاثلة » (٢) . ومن هنا يرى الغزالى أنه لما كان ذلك المن كذلك ، وكان القادرة على مذهب الغزالى والأشاعرة . بحيث بحوز أن تتعلق المصحح لعدم القدرة على مذهب الغزالى والأشاعرة . بحيث بحوز أن تتعلق

١ - الفزالي : الإفتصاد في الاعتقاد ما ٧٠ - ٢٧

وع المصدر السابق: ص ٧٠ المصدر السابق: ص ٧٠

م _ المصدر العابق 3 تفسيح المعتجمة المسالم المصدر

قدرة القادر بقدرة قديمة بمقدورين ، فانه يجب من ذلك نقى النهاية عن مقدورات كل منها متعلقة بخلق جميع الأجسام لانوع واحد منها . ولذلك غالتقسيم الأول يعد باطلا (١) .

ويبرهن الغزالي على بطلان التقسيم الثانى الذى ورد به إعتراض مؤداه تقسيم الخلق على الخالقين . نقول يبرهن الغزالي على ذلك متبعا فيه طريقة البر والتقسيم (1) وهي الطريقة التي غالبا ما يتبعها في دحض دعوى خصومه وإثبات مقصوده دون عناه . اذ يرى الغزالي أن إنفراد أحد الخالقين مخلق الجواهر والاخر بخلق الاعراض محال ، وبرها نه على ذلك هو أن الجوهر والاعراض مختلفين ، ومن ثم لا توجب القدرة على أحدها القدرة على الاخر وذلك محال ، لان المرض لا يستغنى عن الجوهر والجوهر لا يستغنى عن الموض . وذلك يؤدى هذا الافتراض إلى أن يكون فعل كل منها موقوفا على الاخر ، وهو دليل عجز . والمعاجز لا يكون فعل كل منها عن كونه إلى ال . وهو مفض أيضا إلى التانع إذا لم يساعد كل منها الاخر .) .

يقول الغزالي في تدليله على التمانع بنا. على الافتراض السابق : « أَن الدليــل عليــه قوله تعــالي ﴿ لو كان فيهمـا آلهــه إلا الله

١ _ المصدر السابق: ص ٧٢

٢ - المصدر السابق: ص ٢١

٣ _ الفزالي الإقتصاد في الاعتقاد ص ٧٧ ، ص ٧٧

لفسدتا ﴾ (١) وبيانه : أنه لو كان اثنين وأراد أحدهما أمراً ، فالثانى ان كان مضطرا إلى مساعدته ، كان هذا الثانى مقهوراً عاجزا ، ولم يكن إلها فادرا ، وان كان قادرا على مخالفته وممانعته كان الثانى قويا قاهرا والأول ضعيفا قاصرا ، ولم يكن إلها قادرا ، (١) .

وعلى ذلك فانه من المستحيل أن يساعد خالق الجواهر خالق الأعراض على خلق الجواهر وبالعكس ، اذ أنه ليس بواجب عقلا كا يرى ذلك الغزالى - لأنه مبطل للقدرة بالإضافة إلى كونه ، شيرا إلى معنى الاضطرار وبذلك تبطل القدرة على الترك وهذا مبطل للقدرة في عمومها (٢) الاضطرار وبذلك تبطل القدرة على الترك وهذا مبطل للقدرة في عمومها الفالة المصحح لكون القدرة قديمه هو كونها قدرة على الشيء وضده أو على الفعل والترك . أيضا يحيل الغرالي في ذلك كون أحد الخالقين خالقا للخير والآخر خالقا للشر « لأن الشر ليس شرا لذاته ، بل هو من حيث ذاته مساويا للخير ومماثل له ، والقدرة على الشيء قدرة على مثله ، فيجب تعلق القدرة بالكل ، ويقتضى ذلك تمانعا وتزاحما » (١) .

وينتهى الغزالى فى مذهبه إلى إستحالة الند له تعالى ، اذ مها إفترضنا من إفتراضات وإحتمالات فى ذلك ، أى فى وجود إلهين متماثلين ، فات جميع الطرق تفضى إلى التمانع والاضطراب ، وأن هـ ذا هو مدلول قو له

١ - سورة الأنبياء: آية ٢٢

٢ _ الغزالي: الرسالة القدسية - ص ٨١

٣ - الغزالي : الإفتصاد في الاعتقاد . ص ٧٣

غ _ المصدر السابق: ص ٧٣ - ٢٤

تعالى ﴿ لُوكَانَ فِيهِمَا لِلْطُهُ إِلَّا اللَّهُ لُفَسِدُمًا ﴾ (١) . ١١٠ قد النقا الله تعديد

يتبين لنا من الاستعراض السابق لمذهب الفزالي في إثبات وحدانية الله ، تمشى الفزالي النام في مذهبه مع ما سبق أن قدمه غيره من الاشاعرة متقدمين ومتأخرين ، إلا أنه كان أميل في مذهبه في هذا الصدد إلى مذهب أستاذه الجويني ، بل أن الفزالي يكاد يكون قد نقل عنه مذهبه نقلا كاملا:

ويهمنا في هذا المجال أن نشير إلى نقد الغرالي للفلاسة ، وباعتهارهم ورساهم الفرق الني خالفوه، وكالمفوا الاشاعرة في إثبانهم مالوحدالفية بطريقة عائمانغ

ار المسمور الكواد بدرة مريد من كومل ودرة على الشورة المعالم عليه أو على المعارض الشواد - الرباع بحي العراقي الرواد - كور أن من المعالم و معالم المعر و الإنجر خوادة المعارض الأم الشور المرواجية بدرة - ورباع حل معيد عادة

مساورة المقدر والقارية و والمعدر على أسور المدر على من الموسات. المدرو والكل و ريد عن المدر الماس المراحد الماس.

وجي الواقع ال منافع المن أحمد المنافع و الاصلام المنافع و الاصلام المنافع و الاصلام و

and the head to the after the head of

Karagas Pilipin Tarre Karagas Inggarang Languag ang tarang

was the flat of the control of the c

٣ ــ نقد الغز الى للفلاسفة وموقفه منهم : ﴿ مِنْ اللَّهِ مِنْ اللَّهِ اللَّهِ مِنْ اللَّهِ اللَّهِ ال

كا قام الغزالي في إثباته الوحدانية للبارى بنقد الفرق الضالة والمناوئة لمدهبه - ومذهب أهل الحق من أصحابه - من مجوس وثنوية وباطنية - إذ الباطنية كانوا في الأصل مجوسا وثنويه - والرد عليهم ، كا قام بالرد أيضا على المعتزلة لمخالفة أصولهم لمذهبه ومذهب أصحابه من الأشاعره .

فقد رد أيضا في ذلك على الفلاسنة ونقدهم ، لأنهم كما يرى الغزالى يدءون القول بأنه تعالى واحد نزولا على مذهب المسلمين ، وهم مبطنون خلاف ذلك ، ومن ثم كان تدليلهم على وحدانية الله ضعيفا متهافتا ، فهم قد عجزء اعلى التدليل على ذلك فيما يرى الغزالي .

وسوف نذهب في شرحنا ردود الغزالى على الفلاسفة معتمدين على ماورد في كتابه « تهافت الفلاسفة » ، مركزين في ذلك على تلخيص د. أبو ريده (المسائل المتعلقة بموضوع الوحدانية الواردة في « تمافت الفلاسفة » وذلك منعا للتطويل .

فنقول يبدأ الفزالي في ذلك بشرح مذهب الفلاسفة ، إذ زعموا أرف توحيد البارى يحتم علينا أن ننفي عنه الكثرة بجميع وجوهها ، والكثرة تطرق إلى الذوات من خمسة وجوه : كثرة الإنقسام الفعلي أو الوهمي

۱ ــ عبد الهادى أبو ريده : ترجمة تاريخ الفلسفة في الإسلام لدى بور ــ ص ۲۷۰ ــ ۲۷ هامش .

بطريق الكمية ، ولذلك لم يكن الجسم الواحد و إحداً مطلقا ، إذ هو ينقسم في الوهم بالكبية ، وهذا محال في حق المبدأ الأول ... على تعبيرهم . وكثرة الإنقسام العقلي ، لا بطريق الكم ، كانقسام الجسم إلى الهيولى والصورة . والكثرة بالصفات بتقدير العلم والقدرة و الإرادة ، إذ أن هذه الصفات كانت واجبة الوجود ، كان وجوب الوجود مشتركا بين الذات وبين تلك الصفات ، فيلزم من ذلك حصول الكثرة في واجب الوجود مما ينفى الوحدة (1) .

أما الوجه الرابع من أوجه تطرق الكثرة إلى الذات ، فهو الكثرة العقلية الحاصلة بالتركيب من الجنس والنوع « فان السواد سواد ولون ، والسواديه غير اللونية في حق العقل ، بل اللونية جنس والسوادية فصل ، فهو مركب من جنس وفصل » (⁷⁾ . وأما الوجه المحامس فهو الكثرة التي تلزم من جهة تقدير ماهيه وتقدير وجود لهذه الماهيه ، إذ أن حقيقة الانسان تسبق وجوده ، والوجود يرد عليها ويضاف إليها (⁷⁾ .

يرد الغزالي على ذلك ، بأن الفلاسفة ، وأن وصفوا البارى بأنه أول ، ومبدأ ، وجوهر ، وعقل وعاقل ، ومعشوق ، وجواد ... فانهم يزعمون أن كل ذلك عبارة عن معنى واحد ، وأن الأسامى تكثر

١ _ الفزالي: تهافت الفلاسفة .. ص ١٦٣.

٢ - المصدر السابق: نفس الصفحة.

۱۸۰ المصدر السابق: ص ۱۸۰ ، وأيضا: معيار العلم للغزالي ـ طبعة
 الكردى ـ مطبعة كردستان ـ القاهرة سنة ۱۳۲۹ ـ ص۱۹۲ ـ ۱۹۳ ـ ۱۹۳۰

باضافة شيء إليه ، أو إضافته إلى شي، ، أو سلب شي، عنه ، والسلب والإضافة لا يوجبان كثرة . أيضا برى الغزالي أنهم .. أى الفلاسفة .. أنكروا ما ذهب إليه المتكلمون من وجود صفات زائده على الذات ، لأن إثباتها يوجب كثره في الذات ولكنهم أجازوا أطلاقها لودود الشرع بها ، ولكنهم برجعونها إلى ذات واحده (١) .

وبجدر بنا في هسذا المجال مقارنه معنى الألوهيه عند الفلاسفة وعند الغزالى . إذ الله .. كما يذكر الغزالى .. عند الأواين بسيط ، فهو وجود محض ، وليس له ماهيه ، ولا حقيقة يضاف الوجود إليها ، بل عندهم أن الوجود الواجب له كالماهيه لغيره (٢) . ويذكر الغزالى دليلهم على ذلك ، بأنه لوكان له ماهيه ، لكان الوجود مضاف إليها وتابعا لها ، فيكون بذلك الوجود الواجب معلولا. والغزالى يرى أن حقيقة ذلك الوجود أنه واجب، وهو ماهيته (٢)

أما الله عند الغزالى ، فهو ذات ، لها صفات قديمة مع ذاته ، والذات لا تحتاج فى قوامها للصفات محتاجه إليها ﴿ وَكَمَا أَنْ ذَاتَ وَاجِبِ الوجودِ

Y 31 1 4 - 534 11 11

۱ ــ الغزالى : تهافت الفلاسفة .. ص ۱٦٤ ــ ١٦٥ ، وأيضا : مقاصد الفلاسفة ، تحقيق د. سلبهان ذنيا .. دار المعارف ــ القاهرة سنة ١٩٦١ -ص ٢١٤ ــ ٢١٠ .

٢ _ الغزالي: مقاصد الفلاسفة _ ص ٢١١ - ٢١٢ .

س_ الغزالي : تهافت الفلاسفة _ ص ١٦٤ ، وأيضا : مقاصد الفلاسفة _
 ص ٢١٣ .

قديم ، لا فاعل له ، فكذلك صفته قدعة ، ولا فاعل لها ، (١).

ويرى الغزالي أن الصفة هي في ذانه ، وليست ذانه قائمًا بغيره (١).

ويرى الغزلي أن الله ماهية موجوده ، ووجودها مضاف إليها ، ووجود الماهية لا ينفي الوحدة ، والماهية لا تكون سببا للوجود الحادث ، فكيف تكوون سببا للوجود القديم (٦) . يقول الغزالى : « وجود بلا ماهية ولا حقيقة غير معقول ، وكما لا نعقل عدما مرسلا إلا بالإضافة إلى موجود يقدر عدمه ، فلا نعقل وجودا مرسلا إلا بالإضافة إلى حقيقة معينة . لا سيما إذا تعن ذاتا واحدة ، فكيف يتعين واحدا متميز عن غيره بالمعنى ولا حقيقة له ! فان نفي الماهية تفى للحقيقة ، وإذا نفيت حقيقة الموجود لم يعقل الوجود ، فكأنهم قلوا موجود ولا موجود ، وهو متناقض » (١) .

والفلاسفة قد ظنوا — فيها يرى الغزالى — بأن إنكارهم المهاهية هو تغزيه المبارى ، ولذلك انتهى مذهبهم إلى النفى المجرد ، فان تفى المهاهية على مذهبه ... نفى لقيقة ، فاذا قال الفلاسفه أن حقيقته تعالى أنه واجب الوجود فالغزالى يرد عليهم بأنه « لامعنى الواخب إلا نفى العلم وهو سلب لا تنقوم به حقيقة » (°).

وهكذا يذهب الغزالي إلى أن للبارى سبحانه ماهية وحقيقة ، ولكن

WELL SHIP

4117-417

- - -

١ ـ الغزالي: تهافت الفلاسفة ـ ص ١٧٣.

٢ - المصدر السابق: ص ١٧٥ - ١٧٦.

^{19100 0 . 4 - - 2}

٠ ١٩٢٠ ٥ ١ ١٩٢٠

ليس معنى ذلك أن الغزالى يقول أن حقيقته تعالى و وجوده غير ماهيته ، ودليلنا على ذلك أن الغزالى يذكر كون السكليات ماهيات معقوله ، وهو مذهب الفلاسفة إذ يعتبرون السكليات ماهيات وحق ائق بالنسبة لوجود أشتخاصها في الخارج ، وعلى هذا يقوم التاز لديهم بين الوجود والماهيه (1).

هذا فى الوقت الذى يذهب فيه الغزالى إلى أنه له ماهيـــه وحقيقة ، على معنى أنه متحقق وموجود بماهيته . ورأى الفزالي فى هذا الموضوع يرتبط برأيه فيها يتعلق بالمعانى الكلية ، إذ هو لا يسلم بالمعنى الكلي ، كما قال به الفلاسفة على معنى أنه حال فى العقل (١) ، بل برى أنه ولا يحل فى العقل إلا ما يحل فى الحس » (٣).

والحقل يقدر على ذلك ، والشيء الذي في العقل ، وهو الذي يحصل من والعقل يقدر على ذلك ، والشيء الذي في العقل ، وهو الذي يحصل من تفصيل وتحليل ما يأتى من الحس ، يشبه الجزئي الحادجي ، ألا أنه يناسب الجزئي وأمثاله مناسبة واحسدة ، فيقال أنه كلى على هذا المعنى (٤).

There There and the Walk of the Tolling of the and the

۱ ــ الغزالي : مقاصد الفلاسفة ـــ ۱۷۸ : ۱۸۰ ، و أيضًا معيار العلم ــ ص ۱۸۹ .

٧ _ الغزالي : تهافت الفلاسفة _ ص ٣٧١ .

٣ _ المصدر السابق: ص ٢٧٢ .

٤ ـ المصدر السابق: نفس الصفحة .

و تفصيل ذلك ، أن في العقل صورة للمعقول المفرد الذي أدركه الحس بعد أولا ، و نسبة هذه الصورة إلى سائر آحاد المفرد الذي أدركه الحس بعد ذلك نسبة واحدة ، فاننا إذا رأينا إنسانا ، تحصل له صورة في العقل ؛ فاذا رأينا إنسانا آخراً ، لم تحصل له صورة جديدة فان العقل يستحضر صورة الانسان الدي رأيناه أولا ، ولكنا إذا رأينا حيرانا ، فانه يحصل له صورة جديدة . فالصورة التي تنظيع في خيالنا من الشيء تكون مثالا لكل فرد من أفراده (') . « فقد يظن أنه كلى بهذا المعنى » (١) .

وهكذا يثبت الغزالى _ خلافا للفلاسفة _ تفصيل العقل للجزئى إلى عناصره ، فتحصل منه بذلك صورة ثابته تكون مثالا المفردات الأخرى . وهذا لا يثبت الكلى الذى قال به الفلاسفة ، إذ قالوا بأن المعنى الكلى يكون حالا فى العقل (٢) .

فان كنا قد غطينا فيما سبق مذهب الغزالي و الأشاعرية في إثباتهم وحدانية الله بدايل التمانع ، فلننتقل بعد ذلك لنتبين ردود الفعل التي أحدثها مذهب الأشاعره والغزالي في هذا الموضوع لدى دوائر الفلاسفة والتي ونخص منهم ابن رشد ، إذ إهتم بالرد على انهامات العزالي للفلاسفة والتي أودعها كتابه « تهافت الفلاسفة » والتي كانت سببا في هبوط شأن الفلسفة

rate(ly tale WEVE W) - At 1910.)

١ - المصدر السابق: ص ٢٧٢ - ٢٧٣.

٧ _ المصدر السابق: ص ٢٧٣ .

٣ - المصدر السابق: نفس الصفحة ، وأيضا. معيار العلم - ص ١٩١ .
 وأيضا: مقاصد الفلاسفة - ص ١٧٤: ١٧٧.

والفلاسفة في العالم الإسلامي قرونا عده . أيضا نخص ابن رشد ــــ دون غيره من الفلاسفة الذين وجهوا نقده للا شاعره وغيرهم من المتكلمين ــ بالذكر في محثنا في هذا المقام بأعتباره رائداً للمنهج العقلي الفلسفي القائم على البرهان، في الوقت الذي يعد فيه منهج الأشاعرة والمتكلمين عموما منهجا جدليا ، قد لا محقق غرضه في بعض الاحيان . نقول ذلك متفقين فيه مع ابن رشد . Tolo her Melan - wat by it - m

الاتبد المامة ولا يرسي المارسال ، وهذا تمالان ملهم القلاساء وال pursual scale of the second se

I THE COURSE BY RIGHT BUT AND AND AN HOLDER BY REAL PROPERTY. would be the part of the trace part of the part of the part of the Hope has it is to good here the second the his till a PARL of man

bed as bout the Marketille by the sill think any to high to the place said the WALL of Peter & Various laid labor a secretary Parling 1 A dimension

١ - عاطف العراقي التوج المنت إن وشد معي بعد or allow help you remain any property 4- porter with the boat to lite the more

خ ابن رشد لدليل التمانع عند الغزالى و الأشاعره

كا انتقد ابن رشد الغزالى والأشاعره بخصوص مذهبهم فى التنزية ، فأنه قد وجه انتقاده لهم أيضا فى أستدلالهم على وحدانية الله بدليل التمانع . إذ الأسس التى يسنند اليها ابن رشد فى نقده لآرائهم فى مجال من المجالات ، هى نفسها التى يستند اليها فى نقده لآرائهم فى محال آخر (١١) . أذ الاتجاه العام لمذهب الأشاعره — فيا يرى ابن رشد — يعد معبرا عن جانب جدلى لا يفيد العامة و لا يرضى الفلاسفه ، وهذا بخلاف مذهب الفلاسفه والذى يعد معبرا عن جانب عقلى برهانى (١) .

وبن رشد يرى أن دليل التمانع الذي يقول به الأشاعرة لا يحرى عبرى الأدله الطبيعية ، لأنه لا يعد برهانا كا لا يجرى عبرى الأدله الشرعية ، لأن الجمهور فهم ما قالوا به وهو استدلالهم على الوحدانية بافتراض المانع بين الآلهه في حالة تعددها (**).

أيضا يذهب أبن رشد الى انه بالاضافة الى كون هذا الدليل غير متفق لا مع الطبع ولا مع الشرع ، فأنه يعد أيضا دليلا ضعيفا ، إذ يهمل جانب الاتفاق بين الآلمه ، لأنه يجوز أيضا اتفاقهما ، بحيث يكونا كصانعين اتفقا على صناعة مصنوع واحد .

١ _ عاطف العراقي : المنهج النقدى في فلسفه ابن رشد _ ص ٧٩

٢ _ المصدر السابق : ص ٢٩ _ ٢

٣ - ابن رشد : مناهج الأدله في عقائد أهل الله - ص ١٥٧

ويبدو أن اعمال الأشعرى لهذا الجانب. في تدليله على تبوت الوحدانيه له تقالى _ كان تغره نفذ منها خصوم الأشعرى اليه ١٠٠ _ كاسبق وذكراا ذلك في استعراضنا لمذهب الأشعرى في هذا الوضوع _ نقول الأشعرى وليس باقى الأشاعره متقدمين ومتأخرين ، اذ استطاع اغاب الأشاعره أن يتداركوا هذا النقص في مذهب شيخهم ، فقاموا و برهنوا على استحالة اتفاق الالهين ، تماما كما برهنوا على وجوب اختلافهما . الا أنه يمكن القول بأن أدله الاشاعرة في معظمهم خلا الجوبني والغزالي ومن نابعهم من المتأخرين كالرازى مثلا _ أنت ضعيفه بحيث لم ترق الى مستوى البرهان العقلي القطعي . ومن ثم وجه ابن رشد انتقاده اليهم . وان كنا نعد ابن رشد مخطئا في الاستخدام اللفظي الدى أورد فيه نقده ، فبدلا من أن يصف دليلهم بالقصور ، وجدناه يتجاهل تماما ما قاموا به من اثبات استحاله يصف دليلهم بالقصور ، وجدناه يتجاهل تماما ما قاموا به من اثبات استحاله اتفاق الالهين ، متهما لهم باغفالهم هذا الجانب من دليل التمانع .

أيضا يعيب ابن رشد على الغزالى والاشاعره مذهبهم فى هذا الموضوع من راوية استخدامها للقياس الشرطى المنفصل فى عرضهم لدليل الآانع ، لذلك وجدناه يستبدل ذلك فى مذهبه بأسلوب القياس الشرطى المتصل ، مؤكدا كونه أكثر وضوحا ويقينا من الاسلوب الذي عرض به الاشاعره دليلهم وهو الشرطي المنفصل () . اذيرى ابن رشد أن طريق الشرع فى اثبات الوحدانية يؤكد هذا الانجاه ، اذ نجه مبينا على ثلاث آيات هى

١ - خود قاسم: مقدمة مناهج الادله لابن رشد - ص ٣٣ - ٣٣
 ٢ - ابن رشد: مناهج الادله في عقائد أهل المله ص ١٥٥

4-4 Glab. 1972

قوله تعالى « لو كان فيهما آلهه الا الله لفسدتا » (١) وقوله تعالى « ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله اذا لذهب كل إله بما خلق و لعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون » (١) و قوله « قل لو كان معه آلهه كما يقولون اذا لا بتفوا الى ذى العرش سبيلا » (١)

شدلول الآية الاولى – على قول ابن رشد – فطرى مغروز فيه بالطبع اذ لا نتصرر صدور فعل واحد عن فاعلين من نوع واحد ، الافى حالة أن يفعل أحدهما ويظل الثانى عاطلا ، وهو مناف للالوهية (٤).

و نلاحظ أن مدلول الآية السابقة على مذهب ابن رشد هو نفسه ما عبر عنه الأشاعره بأنه اذا اتفق الالهان في الاراده فانه يعني تسليم أحدهما للآخر ، وهو دلاله عجز والعاجز ليس باله و بذلك يكون ابن رشد منتهيا في ذلك الى نفس ما انتهى اليه الأشاعره من قبل — وهذا فيما يتعلق بمدلول الآية الأولى . والذي يراه ابن رشد متفقا تماما مع ما ارتآه الفلاسفه في هذا الموضوع (°) . وهو مع ذلك يوجه نقده للاشاعرة بأنهم لم يتناولوا في معالجتهم لموضوع الوحدانية ناحية الاتفاق بين الإلهين أو أنهم لم يعالجوا للموضوع من زواية اتفاق الإلهين ، ولذلك فنحن نرى أن ابن رشد لم يكن

Aldrew Street, Street, 1

No Section Line

١ ـ سورة الأنبياء : آية ٢٢

٢ .. سورة المؤمنون . آية ١١

٣ ـ سورة اسراء: آية ٢٤

٤ ــ ابن رشد : مناهج الأدله - ص١٠٥٠

ه ـ ابن وشد : تهاتف التهافت ـ طبعة القاهرة سنة ١٩٠١ ـ ص ٤٧

موضوعيا في نقده للا شاعره في ذلك ، فهو أما أن يكون مدركا لذلك هذا الجانب بالفعل في مذهب الا شاعره ثم تفافل عنه قاصدا بذلك التشويش ، واما أن تكون مطالعته لمذهب الاشـ اعرة في ذلك مطالعة سطحية وهي بذلك لا تبيح له توجيه البقد اليهم ، اذ أن ذلك يعد مخالفا لا سس النقد السليم (١) .

ويرى ابن رشد فيما يتعلق بالآية الثانية من الآيات التي استدل بها على ثبوت وحدانية الله منتهجا في ذلك أسلوب القياس اشرطى المتصل . أنها تعدردا على من يضع آلهه كثيرة مختلفة الافعال .. وهو احتمال الاختلاف

١. يجدر بنا الاشارة في هذا المجال الى أن الاشاعره كما تعرضوا لنقد ابن رشد من حيث استخدامهم دليل الها نع في أثبات وحدانية البارى ، فقد تعرضوا أيضا لنقد ابن تيميه لنفس السبب ، إذ يذهب إلى أن برهان الها نع الذي استخدمة الاشاعره يعد كافيا في اثبات امتناع صدور العالم عن اثنين والذي يعرف بتوحيد الربوبيه ، ولحانه يعد قاصرا عن اثبات توحيد الالوهيه . وهو يرى أن القرآن قد جاء باثبات النوعين معا . « ابن تيميه : نعليقه على كتاب الكشف عن مناهج الادله لابن رشد ص ٧٣» .

فاذا كان ابن تيميه قد وجه النقد للأشاعره فى ذلك ، فقد كشف لنا أيضا من مذهبه فى ذلك الى حد كبير أيضا من مذهب ابن رشد فى تليله على وحدانية الله ، إذ يورد ابن تيمية دليلين على ذلك استمدهما من مدلول يوله تعالى « ما اتخذ الله من ولد وماكان معه من اله إذا لذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله =

بين الآله عند الاشاعرة .. يقول ابن رشد: « أنه يلزم في الآله المختلفة الافعال التي لا يكون عنها موجود واحد، ولما كان العالم واحدا، وجب ألا يكون عن آلهه متفننة الافعال » (١)

ويذهب ابن رشد الى أن مدلول الآيه الثالثة ، كدلول الآية الأولى ، إذ يما التج امتناع وجود الهين فعلهما ، احد، الا أنه يرى أن يرى ان مدلول الآية الثالثة يثبت المانع استنادا الى قضية المثلين « اد المثلان لا ينسبان الى عل واحد نسبة واحده ، لانه اذا اتحدت النسبة اتحد المنسوب اعنى لا يجتمعان فى النسبة الى محل واحد ، اذا كانا المجتمعان فى النسبة الى محل واحد ، اذا كانا عما شأنها أن يقوما بالمحل » (١).

و نحن نلاحظ أن اثبات ابن رشد السابق لاستعماله و جود الهين في محل و احد ، سبق أن اثبته الفز الى () ، الا أن الفز الى انتهى منه الى نهاية تخالف ما انتهى اليه ان رشد ، فينما أحال ابن رشد و جود خالقين في محل و احد بناء على استحالة حلول مثلين في محل و احد ، فقد أحال الفزالى ذلك بناء

⁼ عما يصفون » وهي نفس الآيات التي استخدمها ابن رشد في جزء من أجزاء دليله ، الا أن ابن تيميه يبرهن على الآيات السابقة بنفس أسلوب الاشاعره ، اذ يرى انه إذا انتقى اللازم وهو ذهاب كل منها بما خلق ، وعلو بعضهم على بعض ، انتفى الملزوم ، وهو ثبوت إله مع الله .

٠٠- ابن رشد: مناهج الادلة ص ١٥٦

حــ المصدر السابق ؛ نفس الصفحة

سـ الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد _ ص ٧٠

تنزهه نعالي عن الحلول في الامكنة « فانكان ند الله سبحانه مساريا لة في الحقيقة والصفات ، استحال وجوده ، إذ ليس مغايرة بالمكان والزمان ، إذ لا مكان ولا زمان ، فانها قديمان ، فانها لا فرقان » (ا) . وإذا فقد أثبت ابن رشد استحالة وجود الهين بنا، على أصله السابق ، انطلاقا من مذهبه في الجهة ، إذ يعد ابن رشد من المثبتين الجهة اله تعالى ، كأ بن نيمية وغيره من المجسمة ، خلافا للفزالي والذي ينبثق مذهبه في هذه الناحبة من أواحيه عن مذهبه في هذه الناحبة من أواحيه عن مذهبه في هذه الناحبة من أواحيه

ويرى د. عاطف العراقي أن ابن رشد قد تأثر في برهنته السابقة على وحدانية الله بأرسطو وخصوصا في تفسيره لها بعد الطبيعة () ، إذ يرى أن ابن رشد قد ربط بين قوله تعالى (لو كان فيها آلهه إلا الله لفسدتا) . ويبين قول أرسطو (لا خير في كثرة الرؤساء . بل الرئيس و احد) مقيا مذهبه في هذا الموضوع على قولين معا () .

- This is to the same part they will the think in the the

the water of the second of the

the same of the same of the same of the same

المعدر السابق: نفس الصفحة.

ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة - تحقيق د عبان أمين - الطبعة الثانية القاهرة سنة ١٩٥٨ - جسم مقالة اللام - ص ١٥٣٥ - ١٧٣٦ .
 س ما عاطف المراقى : المنهج النقدى في فلسفة ابن رشد - ص ١٨٠٨ .

رابعا: نظرة نقدية: مدى متابعة الغزالي للاتجاه الأشعرى

فى إستعراضنا السابق لمذهب الفزالي والأشاعرة فى الذات الإلهية ، انضح لناكيفكان الفزالي متابعا للمذهب الأشعرى متابعة كادت أن تكون تامة ، وإن حاول الفزالي التجريد فى المذهب ، إلا أنه أيضا فى هذه الحالة كان متابعا الإشاعرة ولكن للمتأخرين منهم لا المتقدمين ، ونعنى بذلك أستاذه الجويني ، بحيث بمكننا القول بأن الفزالي يعد ناتلا لمذهبه فى الذات عن أستاذه الجويني أكثر من كونه مبتكرا أو مجددا للمذهب الأشعرى ، على العكس من أستاذه .

فيثلا في موضوع تنزيهه تعالى عن الجسمية ، وجدنا الأشعرى والباقلاني قد نفيا عنه تعالى الجسمية وما وردى إلى مهناها وأيضا نفوا عنه لواحق الجسمية من الأعضاء والأبعاض مستداين على ذلك بأدلة عقلية وأخرى سمعية وإن كانا متحفظين في إيراد الأدلة العقلية ، ولذلك فقد ضيقا استخدامهم التأويل في الآيات الموهم فاهرها تشبيهه تعالى بالمحدثات في الوقت الذي توسع فيه الجويني في استخدامه الأدلة العقلية التي تثبت تنزيهه تعالى عن الجسمية ، مترسعا أيضا وإلى أبعد حد في التأويلات وعليه وجدنا المجنوبي في نفس التأويلات التي أوردها أستاذه ، بل إننا نراه في الغزالي يتوسع في نفس التأويلات التي أوردها أستاذه ، بل إننا نراه في بعض الا حيان يأول تلك الآيات بنفس نأويل أستاذه .

وجدنا الغزالي أيضا يسلك نفس المسلك فيها يتعلق بتنزيم تعالى عن اللجهة ، وما تقتضيه من الحون في المكان والاستقرار على العرش ، والنزول والإنتقال ونحوها ، متوسعا في ابراز الادلة العقلية الدالة على نفى عنه تعالى مؤولا الآيات الواردة بذلك تأويلا لا ثقا بذاته تعالى و تقدسه عن

صفات المحدثات ، تماما كما سلك أستاذه الجويني نفس المسالك في هذا الصدد من قبل . في الوقت الذي أثبت فيه الاشعرى وتابعه الباقلاني الجهة له تعالى والاستواء على العرش بلا كيف .

أيضا فيه يتعلق بجواز رؤيته تعالى فى الآخرة والتى أثبتها الاشعرى المؤمنين من العباد يوم القيامة وتابعه فى ذلك الباقلانى وأيضا الجوينى المؤمنين من العباد يوم القيامة بنفس الادلة العقلية وجدنا الغزالي بتبت الرؤية له تعالى يوم القيامة بنفس الادلة العقلية والسمعية التى أثبتها بها الجوينى متابعا غيره من الاشاعرة المتقدمين عليه وان كان الغزالى قد أثبت كشفا ناما الارؤية حسية كما أثبت ذلك الجوينى والاشاعرة . وكما بنى الاشعرى وعيره من الاشاعرة مذهبهم فى الرؤية على مذهبهم فى السببية ، فكل موجود يصح أن يرى ، اد العلاقة بين الاشياء ومسبباتها غير ضرورية ، فقد فعل الغزالي أيضا نفس الشيء فى معرض اثباته الرؤية له تعالى فى الإخرة بالدايل العقلى .

أيضا كان الغزالي متابعا لاستاذه الجويني أكثر من كونه متا طا اللا شعرى، وغيره من المتقدمين فيها يتعلق باثباته القدم والبقاء له تعالى ، وخصوصا بالنسبه لصفة البقاء ، اذ كما أثبت الجويني كونه تعالى باقيا لنفسه لا لمعنى مخالفا بذلك الاشعرى ، ذهب أيضا الغزالي نفس المذهب مستدلا على ثبوت البقاء بنفس الاصل الذي استند إليه جميع الاشاعرة في إثباتهم البقاء له تعالى ، وهو أن ما ثبت قدمة استحال عدمه.

أيضا كان الغزالي متابعا للا شاعرة فيها يتعلق باثبانهم القدم له تعالى أذ أثبته وأثبت كونه تعالى قديها لنفسه لا لمعنى زائد على ذاته تعالى بنفس اثبات الاشاعرة . أيضا أحال الغزالي العدم عليه تعالى مبطلا الشروط المؤدية المؤدية إليه في حقه تعالى ــوهو مذهب الجويني .

و كما كان الفزالي متابعا للا شاعرة في مذهبهم في تنزيه الباري و اثبات قدمه تعالى و بقائه ، فقد تابعهم أيضا فيها يتعلق باثباتهم الوحدانية له تعالى بيرهان التمانع – وهو الدليل الذي اعتمد عليه الأشاعرة جميعا في اثباتهم وحدانية البارى .

في الوقت الذي أثبت فيه الأشعري وحدانيته تعالى بدايل المانع مكتفيا في ذلك باستحالة وجوب إختلاف الإلهين دون اتفاقها ، وجدنا غيره من الأشاعرة كالباقلاني والجويني وغيرهم ، قد تداركوا هذا النقص الحاصل في مذهب شيخهم ، فقاموا وسدو ، مستكلين على الأشعراي مذهبه في ذلك مبرهنين على كون كل من الإحتالين مفض في النهاية إلى المأنع وبنفس دابل الجويني وجدنا الغزالي يثبت استحالة الإنفاق بين المأنع وبنفس دابل الجويني وجدنا الغزالي يثبت استحالة الإنفاق بين الإلهين ، كما أثبت وجوب الإختلاف والمانع بينها في الأفعال . وإن كنا الإلهين ، كما أثبت وجوب الإختلاف والمانع بينها في الأفعال . وإن كنا بعتبر اثبات الغزالي الوحدانية أكثر نضوجا ودقة ثمن سبقه من الأشاعرة بالإضافة إلى أنه استطاع أن يدحض بهذا المذهب أي مذهبه في ذلك منهب خصومه من الفلاسفة و بهين تهافهم و تساقط أداتهم ؟ إذ أثبت أنهم مذهب خصومه من الفلاسفة و بهين تهافهم و تساقط أداتهم ؟ إذ أثبت أنهم عجزوا عن التدليل على وحدانية الله رغم قولهم بذلك .

أيضا استطاع الفزالي بمذهبه السابق في إثبات الوحدانية أن يدخض دعوى خصومه من معتزلة و مجوس وثنوية ، وأيضا الباطنية _ إذ هم في الأصل مجوس وثنوية . وإن كانت ردوده على الفرق السابقة تتشابه في جانب كبير منها مع ردود الجويني على اعتراضات مماثلة في هذا الموضوع. على سبق توضيحه ، هكننا أن نقول بأن الغزالي كان متابعا للاشاعرة

فى مختلف نواحى مذهبهم فى الذات متابعة تامة وإن كنا نعد موافقته فى ذلك للجؤينى أكثر من موافقته الائشعرى .

فاذا كنا قد بحثنا فيها سبق عقيده الغزالى والأشاعرة فيها يتعلق بالذات، فلننتقل الآن إلى بيان عقيدتهم في الصفات ، منقصين في ذلك الجذور الأشعرية لمذهب الغزالي في الصفات ، كما تقصيناه في الذات.

ولنبدأ محثنا للصفات، بصفة القدرة له تعالى

Section in the least the contract of the contr

وذا كنا قد عنا فياجيز عقيده الفذال والأعام وفيا صطفيالمات فاستعل الآن إلى بيان عقيد بهم في الصفات ، مغمين في خالته المعتود الأشعرية لمذهب الفزال في الصفات ، كما شعبساء في الدان

والمراجية المعال والمعا المدة له تعالى و والمعالية المعالية والمعالية والمعا

الفصل الثاني

صفة القدرة عند الغزالي وفي البراث الأشعرى

ويتضن هذا المصل العناصر التالية :

١ _ إثبات الأشاعره كونه تعالى قادرًا وردهم على المعتزلة .

٧ _ إثبات الفزالي صفة القدرة له تعالى :

أولا: إثباته كونه تعالى قادرا .

ثانيا : إثبات الغزالي عموم تعلق القدرة .

ثالثاً : إثباته لمقدور بين قادر من خلافا للمعتزلة .

رابعاً : إثبات الغزالي بطلان التولد ورده على العتزلة .

خامساً : مذهب الغزالي في السببية ورده على الفلاسفة .

م _ نقد ابن رشد للغزالي والاشاعرة .

٤ - نظرة نقدية .

HE UDE

صفة القدرة عند الغزال وفي الرك الأشعرى

ريتضن عذا العمل العناصر التالية :

١ - إنبات الأشاعره في تعالى فلدرا وددم على المعرّة.

٢ - إنات الغزال منة القدرة له تمال:

أولا: إنهانه كونه تعالى فلورا .

عانيا : إنمات الغزال عوم تعلق القدرة .

كالعا: إثباته لمقدور بين غدر بن خلافا للمعتزلة .

وابعا : إنبات الغزالي بعلان التولد ودده على المعزلة

خامسا : مذهب الغزال في السبيعة ووده على الفلاسفة .

٣ - نقد ان وشد للزال والاشاعية .

ا - نظرة نقدة .

١ إثبات الأشاعرة تعالى قادراً وردهم على المعترلة:

كما بحث الاشاعرة فى الذات الإلهية مثبتين له تعالى صفاته الوجودية من الوحدانية والقيام بالنفس والمخالفة للحوادث وغيرها ، فانهم أيضا قد بحثوا في صفات المعانى السبع وهى العلم والقدرة والحياة والإراده والسمع والبصر والكلام .

وأول هذه الصفات المعنوية التي سنتناولها بالبحث في هذا المقام هي صفة القدرة الإلهية . إذ أثبتها الأشاعرة جميعا له تعالى كما أثبتوا صفة العلم ، لأن العالم فيما يرون لا يكون الاقادراً .

وأول من تناول البجث في قدرته تعالى من الاشاعرة هو أبو الحسن الاشعرى ، ومقالته في القدرة وغيرها من الصفات الإلهية هي كدأبة في بقية نواحي مذهبه ، مقالة أهل السنة (1) . حيث نراه بثبت كونه تعالى قادراً ، لأنه دلت الدلائل على أحكام النظام والإتقان في الكون وهذا لا يصدر إلا عن عالم بنعله ، كما دلت الدلائل أيضا على أن هذه الصنائع لا تحدث إلا من قادر « لأنه لو جاز حدوثها ممن ليس بقادر ، لم ندر لعل سائر ما يظهر من الناس يظهر منهم وهم عجزه ، فلما إستحال ذلك ، دلت الصنائع على أن الله تعالى قادر » (٢) .

١ ـ الشهر ستاتى : الملل والنحل — ج ١ ـ ـ ص ٢٧٧ .

۲ - الاشعرى: اللمع - طبعة بيروت - ص ١٠ - ١١ ، و أيضا:
 الابانة للاشعرى - تحقيق د. فوقية حسين - ص ١٤١٥.

أيضا بثبت الأشعرى له تعالى القدرة صفة أزاية ، إذ أنه تعالى قادر فيا يزل ، لأنه لو لم يكن قادراً بقدرة قديمة ، لوجب أن يكون عاجزاً بعجز قديم ، ولوكان ذلك كذلك ، لاستحال أن يقدر وأن تحدث الافعال منه (۱۰) . ويستدل الأشعرى على ثبوت القدرة له تعالى بأدلة نقلية من الكتاب (۲) كقوله تعالى « أو لم يروا أن الله الذي خلقهم هو أشد منهم قوة » (آ) وقوله تعالى « ذو القوة المتين » (٤) وقوله « والسماء بنيناها بأيد » (٥) .

و برى الأشعرى أنه تعالى قادر بقدرة — خلافا للمعترلة ، أى أنه يعتبر القدرة كغيرها من الصفات المعنوية زائدة على الذات وليست هى الذات كا ينقل لنا ذلك عنه الشهر ستانى فيقول: « فله صفات دات أفعاله عليها لا يمكن جحدها ، و كما دات الأفعال على كونه عالما قادراً مريداً ، دات على العلم والقدرة والإرادة لأن وجه الدلالة لا يختلف شاهدا غائبا ، وأيضا لا معنى للعالم إلا أنه ذو علم ، ولا للقادر إلا أنه ذو قدره ، ولا للمريد إلا أنه ذو إراده ، فيحصل بالعلم الإحكام والإنقان ، ويحصل بالقدرة الوقوع

Paul France California Colonia Comment

⁻ ١ - الأشعري : اللمع – ص ١١ .

٧ ــ الأشعرى: الإِلمانة ـــ ص ١٤٧ ــ ١٤٨ ، وأيضاً: اللمع ـــــ

٣ ـ سورة فصلت: آية ه : . - إكان الله : قد يك ـ ا

ع ـ سورة الداريات: آية ٨٥

رالجدوث، فيحصل بالإرادة التخصيص بوقت دون وقت » (١) . ويرى الشهر ستانى مؤكداً لمذهب شيخه الاشعرى أن هذه الصفات لا يمكن أن توصف بها الذات إلا واستلزم ذلك كونه تعالى حيا بحياة ، كما كان عالما بعلم وتادراً بقدرة ومريداً بارادة (١) .

برى الشهر ستانى كذلك معبرا لنا عن مذهب الأشعرى ، أن القدرة أخص من العلم ، لأن العلم يتعلق بالواجب والجائز والمستحيل (أ) ، أما القدرة فيحصل بها الإنجاد من العدم أى الخلق ، ويدل على القدرة وقرع الفعل ، وهي لا تتعلق إلا بالممكن من أقسام الموجودات .

ويتصل بمبحث القدرة مسألة أفعال الإنسان ، ومسألة الأفعال من المسائل الرئيسية في مذهب الاشعرى (١) . ويشرح الشهر ستانى دأي الاشعرى في مسألة القدرة ، بأن العبد قادر على أفعاله ، إذ يجد الإنسان في نفسه تفرقة ضرورية بين حركات الارتعاش من الحمى ، وبين حركات المشى و الاختيار ، وترجع هذه التفرقة إلى الحركات الضرورية تقع من العبد معجوزا عنها ، بعكس الحركات الاختيارية الإرادية ، إذ تقسع العبد معجوزا عنها ، بعكس الحركات الاختيارية الإرادية ، إذ تقسع

١ ــ الشهر ستاني : الملل والنجل ـــ ج ١ ـــ ص ١٣٠ .

٧ _ المصدر السابق: نفس الصفحة.

٣ _ المصدر السابق: تفس الصفحة ، وأيضا: نهاية الإقدام في علم الكلام _ ص ١٧١ .

٤ - عبد الرحمن بدوى مذاهب الإسلاميين ـ ج١ - دارالعلم للملايين بيروت سنة ١٩٧١ ـ ص ٥٥٥ .

مقدورا عليها ، بحيث أن القدرة فيها تترقف على اختيار القداد (١) . فالإفعال الاختيارية التى يقدر عليها الإنسان - فيها برى الشهرستانى - يكون مسبوقا بارادة العبد حدوثها وإختيارها ، وهي القدرة الحادثة ، وهذه القدرة الحداثة تكسب الإنسان أفعاله ، ولذا قال الاشعرى أن المكتسب هو المقدرة الحادثه (١) ، وهذه القدرة لا تخلق ، وإلا كانت قادرة على خلق الجواهر والاعراض وكل ما يمكن حدوثه ،ولكنها تعجز عن ذلك .

ووجه تأثير تلك القدرة الحادثة _ كما يقول ذلك الاشعرى _ أن العبد إذا أراد الفعل وتجرد له ، خلق الله له في هذه اللحظة قدرة على هذا الفعل تكتسبه ولا تخلقه ، فيكون الفعل خلقا وأبداعا وإحداثا من الله ، كسبا من العبد بقدرته التي خلقها الله له لوقت الفعل (آ) . فالاشعرى يرى أن كاما الحركتين الاختيارية والإضطرارية ، مخلوقتان لله ، ودايله على ذلك ، أنه كادل حدوث حركة الإضطرار وحاجتها إلى زمان ومكان على ذلك ، أنه كادل حدوث حركة الإضطرار وحاجتها إلى زمان ومكان على خلقها ، فكذلك حركة الإكتساب (أ) ، إذ أنها إذا كانتا تفترقان في باب الضررة والاكتساب فانها لا تفترقان في الحدثات ، وجب حدوثه ، وليس يجب إذا دخل في المحدثات ، ما هوحركة المحدثات ، وجب حدوثه ، وليس يجب إذا دخل في المحدثات ، ما هوحركة

١ ــ الشهر ستاني : الملل والنحل ــ ج ١ ــ ص ٧٧ .

٢ ــ الأشعرى . اللمع ــ طبعة بيروت ــ ص ٤٢ .

سرالشهر ستاني : الملل والنحل ـ ج ١ ـ ص ٩٧.

٤ - الأشعرى : اللمع - ص ٤١ .

أن بكون الجسم حركة ، وإذا كان منها ما هو جسم ، لم بجب أن تكون حسم الحركة والجسم يستويان في معنى الحدوث (').

وبنق الاشعرى أن يكون الانسان خالقا لكسبه فيقول: « لم أقل أن كسى خلق لى فيلزمنى أن أكون له خالقا ، وإنها قلت خلق لغيرى ، فكيف بلزمنى إذا كان خلق لغيرى أن أكون له خالقا » (۱) وهو يستدل بادلة سمعية على أنه تعالى خالق يلاكساب العباد ، مثل قوله تعالى « والله خلق-م ما نعملون » (۱) . أيضا يستدل الاشعرى بادلة عقلية ، إذ أنه كها لا مجوز أن يحدث الفعل على حقيقته الامن محدث أحدثه على ما هو عليه ، لجاز أن عن الشيء فعلا لا من محدث أحدثه فعلا (۱) وذلك أنا وجدنا الكفر قبيحا باطلا ، والإيهان حسنا متعبا ، والكافر مجتهد أن يكون الكفر حسنا ، فلا يكون كها يرغب المؤمن أن لا يكون الإيهان متعبا ، ولم يكن ذلك كائنا على مشيئته وإرادته . و بذلك فلا بجوز أن يكون محدث الكفر باطلا قبيحا هو الكافر الذي يريده حسنا صوابا ، ولا بجوز أيضا أن يكون محدث الكفر باطلا قبيحا هو لان . الا بحسام لا يجوز أن تفعل في غيرها شيئا . فاذا لم بجز ذلك ، كان عدث تلك الإكساب هو الله القاصد إلى كونها كذلك (٩) .

THE PARTY NAMED IN

William Addition

authorized by the best of the

١ _ المصدر السابق: ص ٢٠٠.

٧ _ المصدر السابق: ص ٤٤٠

٣_ سورة الصافات : آية ٩٦ .

٤ - الاشعرى: اللمع - ص ٣٨٠

ه _ المصدر السابق: ص ٣٩ ، عدد علا عدد السابق

و يذهب الاشهرى إلى أنه إذاكان الفعل يستلزم فاعلا يفعله على حقيقته، فانه لا يستلزم مكتسبا يكتسب الشيء فانه لا يستلزم مكتسبا يكتسب الشيء لا نه وقع بقدره له عليه عداله ، ولم بجزأن يكون الله قادراً على الشيء بقدرة محدثة (۱) ، ولذلك فاذا كان الله فاعلا له على الحقيقة ، فلا بجوز أن يكتسبه على الحقيقة ، إذ الحلق من عدم ، والإكتساب من قدرة محدثة (۱) ، يكتسبه على الحقيقة ، إذ الحلق من عدم ، والإكتساب من قدرة محدثة (۱) ، وهو بذلك ينفى كل تأثير لقدرة العبد الحادث الله فى فعله (۱) ، إذ في فعل الاحداث، هو كما ينقل لنا عنه البغدادى ، تخشى أن يشارك العبد ربه فى فعل الاحداث، فيكون كل منها محدثا لفعله في الله على مادام أشتركا فى فعل واحد هو الاحداث (۱) ،

و يرى الاشعرى - فيها يتعلق بالإستطاعة - أن العبد مستطيع باستطاعة هى غيره ، لا نه يكون تارة مستطيعا وتارة عاجزاً ، وتارة ساكنا ، فوجب من ذلك كونه مستطيعا باستطاعة هى غيره تقارن (°) ، وهو يستدل على ذلك بأن الفعل لا يخلو أن يكون حادثا مع الاستطاعة أو بعدها ، فان

١ ـ المصدر السابق : ص ٢٩ ـ ٠ ٤٠

٢ - المصدر السابق : ص ٢٩ - ٠٤ .

۳ ـ جلال موسى · نشأة الاشعرية و تطورها ـ دار الكتاب اللبناني ـ بيروت سنة ١٩٨٧ ـ ص ٢٣٩ .

٤ - البغدادى: أصول الدين ـ دار الكتب العلمية ـ ييروت سنة
 ١٩٨١ - ص ١٩٨١ .

كان مادنا معها في حال حدوثها ، فقد صحح أنها مع الفعل الفعل . وإذا كان الفعل حادثا بعدها — أى الإستطاعة ، وهي علي مذهب الأشعرى عرض والعرض على مذهبه ومذهب الاشاعرة جميعا لا يبقى زمانين ١١٠ – فقد حدث بقدرة معدومة ، ولو جاز هذا — على قول الاشعرى – لجاز وقوع الاحراق بحرارة نار معدومة والقطع بحد سيف معدوم ، وكل ذلك عال ٢١٠.

والقدرة لا تبقى على مذهب الاشعرى، لأنها إما أن تبقى لنفسها ، أو لبقاء يقوم بها ، وفى الحالة الا ولى تكون نفسها بقاء مما يوجب بقاءها في حال حدوثها . كما أنها لا تبقى ببقاء ، لأن البقاء صفة والصفة لا تقوم بالصفة (٢).

أيضاً ينفى الاشعرى أن تكون القدرة قدرة على الشيء وضده ، لأن من شرط القدرة المحدثة أن يكون فى وجودها وجود مقدورها . لأن مقدورها لو لم يكن من شرطها ، جاز وجودها ولا مقدور، وإذا جاز ذلك وقتا جاز وقتين وأكثر (4) . ويرى الاشعرى أنه إذا كان ذلك يجوز فى قدرته تعالى وحده لجواز وجودها ولا فعل ، فان ذلك يستحيل بالنسبة

The second secon

١ _ الشهرستاني ؛ الملل والنحل ـ ج ١ _ ص ٩٦ .

س ــ المصدر السابق: ص٥٦ .

٤ _ المصدر السابق: نفس العبفحة.

للانسان نظراً لِإستحالة وجود قدرته أبدا ولا مقدور . فاذا وجب هذا الشرط — وهو وجود القدرة مع مقدورها = فان الاشعرى بذلك يحيل قدرة الانسان على الضدين ، لا نه لو قدر عليها ، وجب وجودهما معا ، كأن يكون مطيعا عاصيا في وقت واحد ، وهو محال (١) .

ويذهب الاشعرى بناء على ذاك إلى تجويز التكليف بما لا يطاق ، وهذا يقسمه إلى نوعين : فما لا يستطيعه العبد نظرا لاختياره ضده ، وهذا النوع لا يجوز أن يكلف الله به عباده ، إذ العجز نشأ عن إختيار الضد والاشتفال به ، وهو بهذا المعنى يعد جبرا عن إختيار . أما النوع الثانى فهو الذى يعجز الاتسان عنه لعدم القدرة أصلا ، وهذا النوع لا يكلف الله به أحدا من عباده (٢) . ويستدل الاشعرى على جواز تكليف الله لعباده ما يطلق بأدله سمعية بالاضافة إلى ما إستدل به من أدلة عقلية ، كقوله تعالى (انبئونى بأسماء هؤلاء) (٢) وهم لا يعلمون ذلك ... أي الملائكة مولا يقدرون عليه (١) .

AND THE PARTY OF THE PARTY OF THE PARTY.

AND ARROWS AND ADDRESS OF THE PARTY OF THE P

۱ - الاشعرى . اللمع ، نشرة د. غرابة ، القاهرة سنة ١٣٧٤ ه ،
 ص ٩٣ - ٩٤ وأيضا . الملل والنحل للشهرستانى ، ج ١ ، ص ٩٦ .

۲ - الاشعرى اللمع ، نشرة د. غرابة ، ص ۳۰ .

٣ - سورة البقرة . أية ٣٧ .

٤ .. الاشعرى . اللمع ، طبعة بيروت ، ص ٦٨ .

وعليه فإن قدرة الانسان عند الاشعرى وان لم تكن خالقة ، فهي كاسبة ، فالكسب نتيجة لتوحيد ارادته شطر العمل المحمود ، فإذا ما أراد الانسان عمل الخير ، خلق الله فيه القدره على عمله واستحق الثواب ، وإذا ما أراد الشر ، خلق فيه الشر وعاقبة عليه . فالكسب اذن عند الاشعرى هو فى مكان الخلق عند المعتزلة ، والاراده عنده وعندهم هى الشرط الأساسى للتبعه إذ أن أفعال العباد الاختيارية تتعلق بها قدره الله تعلق الانجاد، وقدرة العبد على وفق ارادته تعلق كسب . (١)

وأيضا فان الاشعرى لايشترط صحة البنية أو الحياة أو سلامة الجارحة في القدره ، واتما الفعل يقترن وجود الاستطاعة دون غيرها من الشروط. (٢)

ويرى الشهرستاني أن الكسب عند الاشعرى بمعناه السابق لا يعده نخلوقا بين خالفين ، بل مقدورا بين قادرين من جهتين مختلفتين ، أو مقدورا بين ممايزين لا يضاف الى أحدهما ما يضاف الى الثاني (٣). وهو بذلك انما يقدم حلا مناسبا من وجهة نظرنا لمشكلة خلق الافعال ، بل و يمكننا القول أن مذهب الأشعرى فى الكسب بتلك العمورة انما يعد ردا كافيا لدحض دعاوى المعتزلة من قدر به وجبرية .

۱ ـ اخليل الجر ــ حنا الناخورى: تاريخ الفلسفة العربية ــ ج ۲ س ۱۸۰

٢ - لاشعرى: اللمع - ص ٥٧

٣ - الشهرستاني : نهاية الاقدام في علم الكلام - طبعة اكسفورد ص٧٨

ويؤيد دعوانا د. غرابه إذ يقول : « أن الله يريد الفعل خلقا والعبد يريده كسبا ، فجهتا الارادتين منفكتان ، ولذلك جاز اجتماعها على مهاد واحد فى وقت واحد من غير تعارض بينها » (') وهو يرى مؤيدا ماذهبنا اليه أن ذلك بعد مساعدا على حل مشكلة وجهود الشر بجانب الخير فى العها مل (')

هذا في الوقت الذي فشل فيه البغدادي في اقناعنا بمذهب الاشعرى على الوجه الصحيح ، إذ حاول أن يثبت لنا أن لقدرة العبد تأثيرا في كسبه للفعل ، فأورد مثالا يعد ضعيفا متهافتا في معظم جوانبة (أ) ، كما يتفق في ذلك د. جلال موسى، إذ يرى أن هذا المثال الذي أورده البغدادي * يؤدي الى عكس المراد » (أ) . وهو يتهم في ذلك البغدادي بقصوره عن فهم الاقتران بين قدرة الله وقدرة العبد ، إذ هناك فارقا كبيرا بين ما يضاف الى الرب وما يضاف الى العبد (°)

فاذا انتقلنا الى الباقلانى وجدناه يثبت له تعالى القدرة صفة زائدة على الذات ، إذ الباري قادر ، ودايله على ذلك ، علمنا باستحالة صدور الافعال من عاجز لاقدرة له . و الم يثبت بالدايل كو نه تعالى فاعلا للاشياء ، ثبت أنه

۱ - غرابه : الاشعرى – ص ۱۱۹

٢ - المصدر السابق: نفس الصفحة

٣ ـ البغدادي : أصول الدين ــ ص ١٣٣ ــ ١٣٠

٤ – جلال موسى . نشأة الاشعرية وتطورها ـــ ٢٣٩

المصدر السابق: نفس الصفحة

تعالى قادر على جميع المقدورات (١). ويستدل الباتلانى على اثبات كونه تعالى قادرا بادلة سمعية ، مثل قوله تعالى (وهو على كل شيء قدير) .(١)

ويثبت الباقلاني — متابعا شيخه الاشعرى - كونه تعالى متصفا فيا لم يزل بصفات المعانى من القدرة والعلم و الاراده والسمع والبصر والكلام ، إذ أنه تعالى لو لم يكن كذلك فيا لم يزل ، لكان لم يزل مينا عاجزا أخرسا ساكنا _ تعالى عن ذلك علوا كبيرا () . وهو برى أن وجوب صفه من هذه الصفات له تعالى فيا لم يزل ، انما يوجب له تعالى قية الصفات ، اذ أنه لو كان لم يزل حيا وهو غير متكلم ولا سميع ولا بصير ولا مربد ولا قادر ، لو كان لم يزل حيا وهو غير متكلم ولا سميع ولا بصير ولا مربد ولا قادر ، لو كان لم يزل حيا أن يوصف بإضداد هذه الصفات في أزله ، ولو كان ذلك كذلك ، لكان متصفا بها لنفسه أو لمعنى قديم ، فيستحيل بذلك أن يخرج اليوم عنها، لما وصفنا من استحالة عدم القديم ، ولوجب أن يكون في وقتنا هذا غير حى ولاعالم ولاقادر ولاسميع ولا بصير ، وذلك خيلاف اجاع المسلمين » (⁴).

و برد الباقلانى على القائلين بفعل الطبائع ، اد اعترضو ا بان كونه تعالى قادرا بقدره قديمة انما يوجب قدم القدر رات عنها ، بانه لايجب ذلك من وجهين أحدها أنه _ أى الباقلانى _ لا يعنى أن كونه تعالى قادرا بقدرة قديمة

١ _ الباقلاني : رسالة الحرة _ ص ٢٣

٧ ـ سورة المائد: آية ١٢٠ سيج يـ المائد:

٣ ــ الباقلاني : التمهيد ــ طبعة بيروت ص ٢٨٠٠٠ ٢٩

ع _ المصدر السابق : ص ٩٩

أن تكون بذلك الافعال مع قدرته، إذ يوجبذلك كونه قادرا ولامقدور وانها بعنى بذلك أنه قادر على أن يستأنف الافعال وعلى أن محدثها فى زماز كانت قبله معدومه (١) . أما الوجه الآخر فهو أن الباقلانى ينفى ان تكون قدرته تعالى عله للافعال ولاموجبه لها ، كما يذهب الىذلك القائلون بالطبائع من ايجاب الطبع لحدوث ما يحدث عنه وكونه علمه له ووجوب كونه عنه ، لان قدرته ليست بعله ولا سبب لمقدوره ولاعله له (٢)

ويرى الباقلانى أن قدرته تعالى شامله لجميع المقدورات يا فيها اكساب العباد ـ وهو فى ذلك انها يتابع الاشعرى الى حد كبير ـ ودايل الباقلانى على كون البارى خالقا لاكساب العباد هو (علمنا بوقوعها على أحكام وأوصاف وحقائق لا يعلمها العباد من نحو كونها أعراضا وأجناسا مختلفة وأدله على ماهى عليه أدله وموجوده على صفه دون صفه (٣).

فالباقلاني ينفى قدرة العباد على الحلق الذي اختص به الباري وحده ، اذهو العالم بحقائق الاشياء والقاصد الى ايجادها ، لانه لوكان العباد مخلقون حركاتهم وسكناتهم واراداتهم وعلومهم الكانواقد خلقوا كخلقة وصنعوا كيصنعه وتشابه الخالق ـ تعالى الله عن ذلك . ولما كان العبد عاجزا عن خلق حركته وارادته ، كان ذلك دليلا على نفرد البارى بالخلق دون سائر العباد .

١ - المصدر السابق: ص ٥٥

۲ - الصدر السابق: ص ۳۵، ۳۹، وأيضا: عبد الرحن بدوى –
 مذاهب الاسلاميين ج ۱، ص ۹۱۶

٣- الباقلاني : التمهيد .. طبعة بيروت ص ٣٠٣

ويتفق الباقلاني مع الاشعرى ، على القول ببقاء القدرة على الفعل حال إبجاده ، ولا تبقي القدرة بعد وجود العمل بل تفنى ... اد أنها كما سبق أن أوضحنا تعد عرضا ، على مذهب الاشعرى ، والعرض عنده لا ببق زمانين .. فقدرته تعالى تخلق الفعل ، وقدرة العبد تكسبه . أيضا القدرة عند الباقلاني هي قدرة على الفعل وحده و ليست قدرة على الفعل وضده . وهي تقارن الفعل ولا تسبقه ، وهو تفس مذهب الاشعرى .. « فالعبد يكتسب فعله بقدرة تحسدت له ، وهو لا يستطيع الفعل قبل إكتسا به بل في حال بقدرة تحسدت له ، وهو لا يستطيع الفعل قبل إكتسا به بل في حال إكتسا به ، ولا يجوز أن يقدر عليه قبل ذلك » (١٠) .

و يستدل الباقلاني على ذلك بأن « القدرة الحادثة لو تقدمت على النعل لوجد الفعل بغير قدره ، لأنها عرض والعرض لا يبقى ، ولا يصح أيضا أن يوجد ـ أى العرض ـ بعد الفعل ، لأنه يكون فاعلا بغير قدره ، فلم يبق إلا أنها مع الفعل » (") . ودليل الباقلاني على أن القدرة لا يجوز أن تبقى إلى حين وجود الفعل ، هو أنه لو جاز بقاؤها . لكانت إنما تبقى لنفسها ،أو لعلد . فان بقيت لنفسها ، لبقيت في حال حدوثها وهو محال ، ولو بقيت لعله ، لوجب أن تكون جسها أو جوهرا وليس عرضا ، وهذا نما يعلم فساده (") .

- Harris San Barrie

١ - المصدر السَّائِق : ص ٧٨٧ - ١ - ١ - المصدر السَّائِق : ص ٧٨٧

۲ - الباقلانی: دسالة الحرة - ص ۲۲ - ۲۲ ، وأيضاً : التمهيد - طبعة بيروت - ص ۲۸۷

٣ _ الباقلاني : التمهيد _ ص ٧٨٧ .

ويرى الباقلاني أنه إذا ثبت للقادر القدرة بالمعنى السابق ، فان ذلك لا يعنى كونه مطبوعا مضطرا إلى الفعيل (1) ، اذ المضطر إلى الشيء هو المكره المحمول على الشيء الذي يوجد به ، شاء أم أبي . بينما « القادر على الفعل يؤثره ويهواه ولا يستنزل عنه برغبة ولا رهبة » (1) .

والباقلاني يفسر الكسب ، بأنه الاقتران الضروري الحادث بين قدرة العبد والفعل الاختياري (٢). فكما أن الأفعال الإصطرارية تقع معجوزا عنها ، والأفعال الإختيارية تقع مقدورا عليها ، ويجد العبد من نفسه تفرقة ضرورية بين نوعي الحركتين ، وكان الله قادراً على خلق النوعين ، كان مختصا وحده بالخلق ، وبذلك تنتني صفة الخلق عن العبد ، وتلحق به صفة الكسب (١). اذ هو يكسب ما يخلقه الله سواء كان أمراً فيأتمر ، أو نهيا فينتهي عنه ، وتقع مسئولية الثواب والعقاب على مقدار هـذا الكسب سواء كان طاعة أو عصيانا ، وهو يرى أن وجود الفعل خلقا من الله وكسبا من العبد إلا يعنى تناقضا ، لأن جهة التعلق تختلف ، ولذا جاز وجود مقدور بين قادرين (٥).

١ - المصدر السابق: ص ٢٩٣

٧ - المصدر السابق: نفس الصفحة

٣ ـ الباقلاني : التمهيد ـ طبعة بيروت ص ٣٠٧ ـ ٣٠٨

٤ ــ الباقلانی : رسالة الحرة ــ ص ٤١ ــ ١٢٧ ، و أيضا : التمهيد ــ طبعة بيروت ــ ص ٣٠٨

٥ - الباقلاني : رساله الحرة - ص ١٤

والباقلاني في ذلك انما يبطل على كل من الجبرية والقدرية مذهبهم ، إذ يبطل على القدرية من المعتزلة قياس الغائب على الشاهد ، وهو القياس الذي اعتمدوا عليه ، لذا يرون أن الله لا يخلق أفعال العباد ، اذ منها الظلم والجور والفساد . و يمكننا القول أن الباقلاني إستطاع أن ينقض دعوى المعتزلة في ذلك إلى حسد ما ، إذ يرى أن « الله تعالى خلق الظلم ظلما ، وخلق الجور جورا للجائز به ، وخلق الكذب كذبا للكاذب به ، ولا يوجب ذلك كونه جائراً ولا ظلما ولا كذابا . أيضا فان الكذب والظلم والجور ليست من حيث الصورة والفعل ، و إنما يكون كذبا إذا خالف الأمر ، وكذلك الظلم والجور . وهذا كله يصح الوصف به لمن فوقه آمرناه ، وهو المحلق ، أما الحالق ، فلا يصح وصفه بشيء من ذلك» (١) .

وقد أجاز الباقلاني التكليف بما لا يطاق ، مفرقا في ذلك بين نوعين من التكليف وهو نفس مذهب شيخه في ذلك . ويستدل الباقلاني أيضا علي ذلك بأدلة سمعية هي نفس أدلة أستاذه ، كقوله تعالى ﴿ ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به (٢) فيقول : « لو كان تكليف ما لا يطاق ظلما وعبثا وقبيحا من الله تعالى ، لكانوا قد رغبوا إليه في ألا يظلمهم ولا يسفه عليهم ولا يوجب من الأوامر ما نحرج به عن حد الحكمة ، والله أجل من أن يشي على قوم أجازوا ذلك عليه » (٣) .

١ - الباقلاني : رسالة الحره - ص ١٣٨

٧ ـ سورة البقرة : آية ٢٨٦

٣ _ الباقلاني : التمهيد .. ص ١٩٤ .. ٢٩٥

وبرى الباقلاني فيا يتعلق بتولد الأفعال ، انها ... أى الأفعال المتولدة ...
ليست كسبا للعباد ، بل هي مما ينفرد الله بخلفه اذ لو كانت الأفعال المتولدة اكسابا للعباد اليست كسبا للعبد لم يخل الأمر أن يكون فاعلها قادرا عليها، أو غير قادر ..فان كان غير قادر ، صح وقوع جميع أفعاله منه وهو غير قادر ، وإذا كان تقادرا عليها ، فان ذلك لهما أن يكون في حال وجودها ،أو في حال وجودها ،أو في حال وجودها أن يكون قادراً عليها في حال وجودها وإلا كانت أفعالا مباشرة غير متولدة . وان كان قادراً عليها بالقدرة على سببها الذي تولدت عنه ،كان معنى ذلك أن الفعل وجد بغير قدرة ،والقدرة سببها الذي تولدت عنه ،كان معنى ذلك أن الفعل وجد بغير قدرة ،والقدرة الوجد مع عدم الفعل و لا يعد وجوده ، فبطل كونها كسبا للعبد من كل الوجد مع عدم الفعل و لا يعد وجوده ، فبطل كونها كسبا للعبد من كل

أما مذهب المعتزلة في ذلك ، فهو أن الأفعال المتولدة انما هي خلق للعباد وحجة المعتزلة في ذلك ﴿ أَنَا نَجِدُهَا وَاقْعَةُ عَنْدُ وَجُودُ الْأُسْبَابِ وَبَمُقَدَارُ وَصِدَ الْعَبْدُ إِلَيْهِا وَكُونُهَا تَابِعَهُ فِي الوجود للسياجِا ﴾ (٢) .

والباقلاني يرد على المعتزلة في ذلك بابطاله التلازم الضرورى بين الأسباب ومسبباتها وهو مذهب الأشاعرة جميعا على ما سيأتى بيانه باذن الله. وهو يجيز في ذلك أن يحرق الله تعالى عادته التي أجراها في الطبيعة ، نتحرى عادته التي طبع الأشياء عليها على خلاف ما سبق طبعها عليه . وهذا يبطل _____

١ - المصدر السابق: ص ٢٩٧ - ٢٩٧

٧ ـ الباقلاني : التمهيد ـ طبعة بيروت ـ ٢٩٩

فيا برى – كون هذه الأسباب مولده لتلك الحوادث ٢٠١. وان كنا نرى أن هذا المرد من الباقلاني لا يحل المشكلة بل أنه يزيدها غموضا فضلا عن أنه لا يتفق وقوانين الطبيعة الثابتة التي أجرى تعالى سنته على ثبوتها .

والوافع أن الباقلاني في مذهبه السائف في السببية إنما يتابع شيخه الاشعرى ، اذ سبق و أبطل الاشعرى تلازم الاسباب ومسبباتها ،حين أجاز رؤيته تعالى في الآخرة عن طريق خرق العادة ، معاندا بذلك للشروط الضرورية التي تستلزمها الرؤية كالوسط الشفاف ووجود المرائي بجهه من المرئي وغيرها ، إذ ليست رؤيته تعالى _ على مذهبه _ بخاجة إلى الامور العادية المعتادة _ وقد أخذ الباقلافي عنه هذه الفكرة وحاول أن يثبت بها العادية المقرآن ومعجزة الرسول ﴿ عَلَيْكُمْ اللهِ مَا اللهِ مَا اللهُ مَن الله من الاشاعرة .

وقد خالف الباقلاني شيخه الاشعرى بأن أثبت لقدرة العبد تأثيرا في الفعل وهو الخلاف الوحيد الذي خرج فيه الباقلاني على مذهب الاشعرى، إذ أن مذهبه عموما يعد صنوا لمذهب أستاذه _ إذ برى أن كون الحركه على هيئة مخصوصة كالمشي والقيام والقعود هو من فعل قدرة العبد المادثة. (٤) فهو بجعل لقدرة العبد تأثيراً في الفعل بأن تجعله على صفة معنية وحال بختص به دون غيره من الافعال ، مع تأكيده أن القدوة الحادثة لا تخلق ولا تبدع ، لان الخلق والابداع من فعل البارى ، فاذا

۱ ـ المصدر السابق ؛ ص ۳۰۰ ـ ۳۰۰ ۲ ... من ۹۷ ـ ۲ ... من ۹۷

أحدث البارى الفعل، تعلقت به قدرة العبد فجعلته على نحو خاص يتميز به عن غيره، وهذا النحو أو الجهة هي التي يقع عليها الثواب والعقاب (١).

وهذه الحالة عند الباقلاني ليست بمجهولة ولا معلومه ، كما هو شأن الحال عند أبي هاشم — إذ الباقلاني من القائلين بالأحوال و تابعه في ذلك الجويني من المتأخرين ولكن على نحــو مخالف لأبي هاشم وغيره ، اذ الحال عند الباقلاني مثبته مرجوده ومعلومه وهي متعلق القدرة الحادثة .

ولننتقل بعد ذلك إلى الجوينى ، الذى يثبت كونه تعالى قادراً ، وهو قادر بقدرة قديمة ، تماما كما كان عالما بعلم قديم ومريدا باراده قديمة . ولما كان الجوينى من القائلين بالأحوال ، فانه يثبت قدرته تعالى وصفا زائدا على الذات ، إذ يعرف الحال بأنه « صفة لموجود غــــير متصفة بالوجود ولا بالعدم »(١) وهو يرى أن من الأحوال ما يثبت للذات معللا ، ومنها ما يثبت غير معلل ، فأما المعلل منها . فكل حكم ثابت للذات عن معنى قائم بها ، نحو كون الحلى حيا وكون القادر قادراً .

وعليه ، يثبت الجوينى القدرة حال زائد على الذات ، إذ أن كل معنى يقوم بمحل فهو يوجب له حالا ، وقد ننى الأشعرى والباقلانى الأحوال ، فكان الجوينى أول من قال بها عن الأشاعرة . (٢) وان كنا نجد الباقلانى يذكر الأحوال فى مذهبه عموما فى أكثر من موضع

١ _ المصدر السابق: ص ٩٨

۲ - الجوینی : الارشاد - تحقیق د. مجمد یوسف موسی - ۷۹ - ۸۰ - ۷
 ۳ - عبد الرحمن بدوی : مذاهب الإسلامیین - ج ۱ - ص ۷۳۲

و بعد أن أثبت الجوينى الأحوال ، صار من السهل عليه أن يثبت له تعالى القدرة القديمة والعلم القديم والحياة القديمة ، دون أن يواجه فى ذلك باعتراض المعتزلة بأن فىذلك تعدداً للقدماء ، إذ أن تلك الصفات على مذهب الجوينى .. تعد أحوالا ، والأحوال لا توصف بالوجود ولا بالعدم ، وإذا فلا تعدد فى ذات الإله باثبات تلك الصفات قديمة . (١)

أما دليل الجويني على كونه تعالى قادرا ، فهو وجود المقدورات عن أول ، واتصافها بأنها جائزة الوجود لا واجبته ().

وفي مسألة خلق الأفعال ، يتفق الجويني مع شيخه الأشعرى في أنه لا خالق سوى الله ، وأن العبد ليس بخالق لافعاله ، بل هو قادر بقددة عدئة ، وذلك خلافا للمعتزلة القائلين بأن العباد موجدون لأفعالهم ومخترعون. ودليل الجويني على إستحاله كون العبد خالقاً لأفعاله ، ان العبد لوكان مخترعا لأفعاله ، لكان عالما بحقائقها ، ولكن غفلته وذهوله عن الاحاطة بحقيقة ما يصدر عنه دليل عجزه ، فدل ذلك على أن مخترع الأفعال الرب تعالى ، وهو وحدد عالم بحقائقها (٢) . وهذا الدليل سبق أن ساقه لنا الشهرستاني حكاية عن الأشعرى في معرض تفسيره لمعنى الكسب (١) .

يقول الجويني : « الأفعال الحكمة دالة على علم مخترعها ، وتصدر من

7-14-1421 10

١ _ المصدر السابق: ص ٧٣٧ - ص ٧٣٧

٧ _ الجويني : الشامل ـ طبعة اسكندرية ـ ص ١٢٧

٣ ـ الجويني: الإرشاد ـ ص ١٩٠

٤ _ الشهرستاني : نهاية الأقدام في علم الكلام .. ص ٧٧ - ٧٨

العبد أفعال في غفلته وذهو له ، وهي على الاتساق والانتظام وصفة الاتقان والأحكام ، والعبد غير عالم بما يصدر عنه ، فيجب أن يكون الصادر منه دالا على علم معترعة ، ١٠).

ويرى الجوينى أنه لابد لكل مخلوق من رب ومالك . فاذا كان العبد خالقا لأفعاله ، لكان ربها وإلهما ، وهـذا مشاركة من العبد للرب فى الاقتدار (١٠) . وهو فى ذلك بعد ناقلا لمذهب الأشعرى في هذا الصدد .

أيضا يتابع الجويني أمامه الأشعرى في القول بعدم تأثير القوة الحادثة في الإنجاد لأن ذلك إنما يقترح في كون الرب قادرا على كل شيء ، إذ يقول: « القدرة الحادثة لا تؤثر في مقدورها أصلا ، وليس من شرط تعلق الصفة أن تؤثر في متعلقها ، إذ العلم معلوم تعلقه بالمعلوم مع أنه لا يؤثر فيه » (") هذا في الوقت الذي يذهب فيه الشهرستاني إلى أن الجويتني إنما يثبت تأثير اللقدرة الحادثة في المقدورات ، مخالفا اللا شعرى الذي لم يثبت لها أي أثر (نه).

إذ ينقل لنا الشهرستاني في ذلك قول الجويني مخالفا لساقيه من الأشاعرة بأن ﴿ إِنْبَاتَ قَدْرُهُ لَا أَثْرُ لَمَا بُوجِهُ إِنْمَا هُوَ كُنْفِي القَدْرَةُ أَصَلاً ، والما إثبات تأثير في حالة لايفعل ، فهو كُنْفِي التأثير ، خصوصا والأحوال

١ ـ الجويني: الإرشاد. ص ١٩

٧ ـ المصدر السابق: ص ١٩٦

٣ ـ المصدر السابق: ص ٢٩٠ - عاد المصدر السابق:

٤ – الشهرستاني : الملل والنحل . ج. ١ ـ ص ٩٨

على أصلهم - أى الاشاعرة - لا أوصف بالوجود ولا بالعدم . فلابد إذن من نسبة فعل العبد إلى قدرته حقيقة الاعلى وجه الاحداث والخلق، فان الخلق يشعر باستقلال إبجاده من العدم ، والإنسان كا بحس من نفسه الاقتداء ، فانه يحس من نفسه أبضا عدم الإستقلال ، فالفعل يستند وجوده إلى القدرة ، والقدرة يستند وجودها إلى سبب آخر ، وكذلك يستند سبب إلى القدرة ، والقدرة يستند وجودها إلى سبب مها استغنى سبب إلى سبب ، حتى يفتهى إلى مسبب الاسباب فان كل سبب مها استغنى من وجه ختاج من وجه ، والبارى تعالى هو الغنى المطلق الذي لا حاجة له ولا فقر . وإذا فلا موجد على الحقيقة الا واجب الوجود لذانه ، وما سواه من الاسباب معدات لقبول الوجود ، لا محدثات لحقيقة الوجود » (١) .

وهنا يبدو لنا تناقضا واضحا في رأى الشهرستاني ، اذ ينقل لنا أولا أن الجويني يذهب إلى تأثير القدرة الحادثة في الافعال ، ثم يعود فينقل لنا تفيه لتأثير تلك القدرة الحادثة — كما نتفق في ذلك ود. بدوى ، إذ يقول : هو ومن العجيب أن مأخذ كلام الجويني إذا كان بهذه المثابة فكيف يمكن إضافة الفعل إلى الاسباب حقيقة » (١) , والواقع أننا لا نجد في كتب الجويني ما يثبت تأثيرا لقدرة العبد الحادثة في الافعال ، مما يقطع بكون الشهر ستاني قد أساء فهم مذهب الجويني في القدرة الحادثة ، إذ نعد الجويني متابعا للاشعرى في نفي كل تأثير للقدرة الحادثة .

t- III W. ILLE WATER

۱ _ الشهرستاني : الملل والنحل ـ ج ۱ _ ص ۱۸ _ ۹۹ _ ۲ _ ۲ _ ص ۱۲۵ _ ۲ _ ص ۱۲۵ _ ۲ _ ص ۱۲۵ _ ۲ _ ص

و يرى الجوينى أنه إذا كان تعالى متفردا بخلق الافعال ، فهو المتفرد بخلق الهدى والاضلال ، وقد جعل الجوينى آيات الهدى والاضلال دليلا على إقتداره تعالى على قلوب العباد ، يقلبها كيف شاء (') .

ومذهب الجوينى فى الكسب ، أن الفعل إذا كان مخلوقا للرب ، فهو مكسوب للعبد بقدرته التى خلقها الله فيه ، ولذلك « فالعبد قادر على كسبه، وقدرته ثابتة عليه » (٢) ، وذلك خلافا لما يذهب إليه الجبرية من نقى القدرة ، وما يذهب إليه المعتزلة من أن العبد خالق لافعاله . ودليل الجوينى على قدرة العبد ، هو أن العبد إذا ارتعات يده ، ثم إذا حركها قصدا ، فانه يفرق بين حالته فى الحركه الضروريه وبين الحالة التى اختارها واكتسبها . وهذه التفرقة معلومة على الضرورة (٢) .

ويرى الجوينى أن هذه القدرة نظرا لكونها عرضا ، فهى لا تبقى كسائر الاعراض إذ هى لو بقيت لاستحال عدمها (؛) ، كما أنها لا تسبق المقدور ، بل تقارنه ، فتحدث معه وتزول بزواله ولا تندم عليه ، إذ هي لو تقدمت عليه لوقع المقدور بنه قدره (°) ، كما أنها لا تتأخر في البقاء عنه. أما القدرة الازلية فانها تتقدم بداهه على وقوع المقدورات بها (٦) . نظرا لخالفتها لقدرة العباد .

34 King Low

١ ـ الجويني : الإرشاد ـ ص ٢١٠ وما بعدها

٢ _ المصدر السابق: ص ٢١٥

٣ ـ المصدر السابق: نفس الصفحة

٤ - المصدر السابق: ص ٢١٧

٥ - المصدر السابق: ص ٢١٨ - ٢١٩

٦ - المصدر السابق: ص ٢١٨

ولكن إذا كان الحادث في حال حدوثه مقدورا بالقدرة القديمة والقدره الحادثة التي هي مقدور العبد، فهل يؤدى ذلك إلى أن يكون مقدورا بين قادرين كما زعمت ذلك الممتزلة ? أو مقدور بقدرتين أحددهما قديمة والاخرى حادثة ?

يرد الجويني على ذلك أن الصحيح هو أن الفعل تتعلق به القدره القديمة خلقا والحادثة كسبا ،فلاوجه إذا لهائل القدرتين حتى يكون مقدورا لهما(١).

والقدره الحادثة عند الجويني تتعلق عمق دور واحد ، ولا نتعلق بالمتضادات كما زعم المعتزلة ذلك (٢) . وهو يتابع في ذلك شيخه الاشعرى، إذ يمنع تعلق القدره الحادثة بالضدين فيقول : «لو تعلقت بها لمقارنتها ،ومن ضرورة ذلك إقترانها . وهو باطل على الضروره (٣) » نظرا لاستحالة اجماع الضدين . يستدل على ذلك بأنه إذا كانت القدره الواحده متعلقة بالضدين . فليس إختصاص أحد الضدين في وقوعه بالقدره بأولى من الافعال (١) .

ولا يعنى تعلق القدرة بمقدور واحد عند الجوينى ، أن يكون الواحد منا ملجأ إليه غير قادر على التحول عنه ، اذ أنه يرى أنه ليس من شرط القدرة على الشيء القدرة على ضده ،وذلك كتعلق العلم بالمعلوم، فانه لايشترط

١ ـ الجويني : الارشاد – ص ١٨٩ ﴿

٧ _ المصدر السابق: ص ٢٢٣

٣ _ المصدر السابق: نفس الصفحة

٤ _ المصدر السابق: ص ٢٢٤ . في المصدر السابق: ص

فيه التعلق بطده من الجهل (١).

والحويني في رفضه للتولد ، إنسا يرفض فكرة الضرورة في العلية والتي يستند إليها تلك النظرية — نظرية التولد ... وهو في ذلك يتفق وسائر الأشاعرة في إنكارهم التلازم الضروري بين الأسباب ومسبباتها ، ويعتبرون ذلك أطرادا للعادة ، فالنظر يحصل به العلم ، ولكنه لا يولد العلم إيجابا بعد توضيح مذهب الاشاعرة فيا يتعلق بصفة القدرة الإلهية ننتقل الآن إلى الغزالي ، لنسبر مذهبه في ذلك ، كي يتبين لنا مدى متابعيه لمن سبقوه من الاشاعرة .

The state of the s

١ - المصدر السابق: ص ٢٧٥ .

٣ ـ المصد السابق ص ٢٧٠٠ - ح المصد السابق ص

٣ ـ المصدر السابق: نفس الصفحة ..

٤ ـ المصدر السابق: نفس الصفحة.

٢ — إثبات الغزالي صفة القدرة الإلهية :

أولا ـــ إثبات كونه تعالى قادراً :

ذهب الغزالي إلى إثبات كونه تعالى قادرا ، بنفس الأدلة التي إستدل ، بها من سبقه من الاشاعرة على ذلك ، إذ أنه تعالى تادر ، لأن العالم فعل محكم مرتب متقن ، وكل فعل محكم فهو صادر من فاعل قادر ، والعالم فعل محكم ، فهو إذا صادر من فاعل قادر » (1) أيضا يستدل الغزالي على كونه تعالى قادراً بأن » من رأى ثوبا حسن النسيج والتطريز وترهم صدوره عن ميت لا استطاعة له أو عن إنسان لا قدرة له ، كان منخلما عن غريزة العقل » (1) وهو يستدل على ذلك بادلة سمعيسة مثل قوله تعالى ﴿ وهو على كل شيء قدير ﴾ (1)

وبرى الغزالي أنه تعالى غادر بقدرة قديمة عن كون القدرة قديمة لايستازم على مذهبه قدم المقدورات عنها (٤) . كما يرى أنه تعالى قادر بقدرة زائده على ذاته حلافا للمعتزلة . ودايله على ذلك أن « الفعل الصادر منه لا يخلو أما أن يصدر عنه لذاته ، أو لزائد عليه ، وباطل أن يقا صدر عنه لذاته ، إذ لو كان كذلك ، لكان قديما مع الذات ، ندل على أنه صدر لزائد عن ذاته ، (٥).

١ - الغزالي : الإقتصاد في الإعتقاد .. ص ٧٥٠ .

٧ - الفرالي : أحياء علوم الدين - ج ١ .. الرسالة القدسية - ص ٨٢ .

٣ ـ سورة المائدة: آية ١٣٠.

ع ـ الغز الى : الإقتصاد في الإعتقاد .. ص ٧٦ .

٥ - المصدر السابق: نقس الصفحة

والقدرة عند الغزالي هي ﴿ الصَّفَةُ التَّي يَتَهِينَّا بَهَا الفَعَلَ لَلْفَاعِلَ وَ بِهَا يَقَعَ الفَعَلَ ﴾ (1) .

ثانيا ... إثبات الغزالي عموم تعلق القدرة الإلهية :

يثبت الغزالى متابعا فى ذلك الاشاعرة أن قدرته تعالى شاملة لجميع المقدورات والمقدورات عند الغزالى هى المحنات (٢٠)، فلم كانت المكنات لا نهاية لها ، فلا نهاية بالتالى للمقدورات ﴿ فَالْإِمْكَانْ مُسْتُمْرُ أَبْدَا ، والقدرة واسعة جميع ذلك ﴾ (٢٠).

ويستدل الغزالى على أنه قدرته تعالى شاملة لجميع المقدورات ، بأنه لما وضح بالدليل أنه تعالى واحد ، فان ذلك لا يخلو من أن يكون له بازاه كل مقدور قدرة والمقدورات لا نهاية لها ، مما يوجب قدرة متعددة لانهاية لها ، مما يوجب قدرة متعددة لانهاية لها ، وهو محال لاستحالة دورات لا تهاية لها (ئ) . وأما أن تحكون قدرته تعالى واحده وتتعلق بجميع المقدورات من جواهر وأعراض مع إختلافها، واشتراكها في صفة الإمكان ولما كاتت القدرة على الشيء قدرة على الشيء على مثله إذا لم يمتنع التعدد في المقدور ، فانها بذلك تصلح لحلو حركة بعد

(La La) et

١ - المصدر السابق: نفس الصفحة.

٢ - المصدر السابق: نفس الصفحة.

٣ المصدر السابق: ص ٧٦ ، وأيضا: عقيدة أهــــل السنة ..
 ص ١٥٥ ، وأيضا الأربعين في أصول الدين ... دار الآفاق ... بيروت سنة ١٩٨٧ .. ص ٨ .

٤ – الغزالي : الإقتصاد في الإعتقاد .. ص ٧٦ .

حركة على الدوام وغيرها كلون بعد لون وجوهر بعد جوهر (١). ودو المفي المقصود بكون قدرته تعالى متعلقة بجميع الممكنات (٢).

ولكن هل يعنى ذلك قول الفزالي بأن خلاف المعاوم مقدور ، كما الزمته بذلك المعتزلة ? يجيب الفزالى على ذلك ، بأن المحال ليس بمقدور ، فالعالم مثلا يعد واجبا إذا اشترط فيه وجود إرادته تعالى وتعلقها ، وهو محال إذا لم تتعلق الإراده له ، وهو ممكن باعتبار ذاته إذ لم يشترط غير ذاته ، ولكنه يكون في هذه الحالة محالا بأعتبار غيره ، فاذا نظرنا إلى الأمر من جهة كونه خلافا للمعلوم ، فان علمه تعالى مثلاً على قول الغزالى .. باماته شخص صبيحه يوم محدد يعد ممكنا بأعتبار ذاته ، محالا بأعتبار غيره ، وهو علمه تعالى ، إذ ينقلب جهلا ، ومن ثم فان المحال وهو علمه تعالى .. ليس بمقدور على مذهب الغزالى (٢).

ثالثا ... إثبات الفزالي مقدورا بين قادرين خلافا للمعتزلة:

يذهب الغزالي إلى أن الجهمية التي انكرت قدرة العبد يترتب على قولها أنكار ضرورة التفرقة بين الحركة الاختيارية ، والحركة الجبرية ، كحركة الرعده والرعشة . وهذا يؤدي بالضرورة .. فيها يري .. إلى إنكار واستحالة تكاليف الشرع ، مادام العبد مجبوراً على فعله ، إذ كيف يطالب العبد با

١ _ المصدر السابق: ص ٢٧ - ٧٧.

٢ _ المصدر السابق ص ٧٧.

٣ - المصدر السابق: ص٨٧ - ٧٩ : تهافت الفلاسفة - ص٨٤٨ - ٢٤٩.

لا قدرة له عليه. أما المعترلة ، فقد ذهبت . كما يرى الفزالي .. إلى إنكار تعاق قدرة الله بافعال العباد ، وأن أفعال العباد من خلقهم وأختراعهم ، فلم ينسبوا للبارى بذلك قدرة الاختراع (١).

والواقع أن الفزالي لا يعد مصيبا في رأيه السابق عن المعتزلة ، إذ هم لا ينكرون قدرة الله على المحلق والإيجاد ، ولكنهم يجعلون القدرة العبد تأثيراً في الفعل راجعا إلى حرية الإراده عنده ، وذلك كله مصحح للتكليف والمسئولية على مذهبهم .

ويرد الغزالى على دعاوى المعتزلة في ذلك ، ينفس دليل الأشعري ومن تابعة من الاشاعرة ، بأن المدليل على كون أفعال العباد مخلوقه له تعالى ، أن العبد يفعل فعله وهو غير عالم به من جميع الوجو، ، أما الحالق فيفعل فعله وهو عالم عميط به من كافة جوانبه ، فصح أنها أفعال له تعالى ، وليست خلقا للعباد (٢) .

ويرد الغزالي أن أحق المذاهب في ذلك هو مذهب أهل السنة وهو « إثبات القدرتين على نغل راحد ، مع أختلاف وجه تعلقها » (٢٠ . فهو لا بهانع أن يكون مقدر را بين قادرين ، لأن وجه تعلق القدرتين بالفعل يختلف فقدرة العبد تتعلق به كسبا، وقدرة الله تتعلق به خلقا وأختراها (٤) .

١ – الغزالي : الاقتصاد في الإعتقاد – ص ٨٠.

٧ ـ المصدر السابق: ص ٨٠ .

٣ ـ المصدر السابق: ص ٨٧.

ع - المصدر السابق: ص ٨٤ - ٨٤ .

فالفزالي بجعل لقدرة العبد تأثيرا في الفعل ، إذ العبدية, ق باختماره بين حركة اليد والرعشة ، إلا أن قدرته تعالى تتعلق بالأولى كما تعلقت بالثانية دون ما فرق بينها (') . ولكن قدرة العبد تتعلق بالأولى أختياراً وبالثانية إضطرارا ، ومن ثم فلا مجال لقدرة العبد في الحركات الإضطرارية إلا أنه مكننا القول بأن تأثير العبد في الفعل عن طريق قدرته الحادثة في مذهب الفزالي ، إنا يعد هو والجبر سواء ، وأنكان الغزالي وغيره من الاشاعره يعدونه جبراً عن إختيار . يقول الغزالي : « أن القادر الواسع القدرة هو قادر على الاختراع للقدرة والمقدور معا » (*) فينفي بذلك أي تأثير القدرة العبد الحادثة في الفعل ، إذ الكل ينسب إلى الله ، فانه تعالى يفعل ما يشاء .ونحن نتفق مع ما ذهب إليه د. عراقي من أن الاشاعرة لما وحدوا التعارض بين النقل والعقل في هذا الصدد ، فانهم لجأوا إلى القول بالكسب، وهذا الكسب ناجم عن رأيهم في مبدأ العليه ،و إنكارهم للترابط الضروري بين العلة و المعلول ^{(٣}) .

the starting and the Market States

The second state of the late of the confidence o

The second of the second of the second of

١ _ المصدر السابق: ص ٨٣.

٢ ــ المصدر السابق : ص ٨٤ ، وأيضا عقيدة أهل السنة ــ ص ١٥٥ ،
 وأيضا الأربعين ص ٨ .

٣ ـ عاطف العراق : تحديد في المذاهب الفلسفية والكلامية ـ القاهرة سنة ١٩٧٩ ـ ص ١٨٦ .

رابعا ... إثبات الغزالي بطلان التولد ورده على المعتزلة .

ذهب الفزالي إلى أبطال نظرية التولد التي قال بها المُعتزلة ، ويعنون بها « وجود موجود عقيب موجود وكونه موجودا وحادثا به » (أ) . وهو يرى أن حدوث المتولدات مع مولداتها أنها هو مقترن مشاهدته فحسب (*). وهذا الاقتران ليس ضروريا ولكنه الله تعالى أجرى سنته على وجود العله عند وجود معلولها .

ومن ثم يعتبر الغز الى الأفعال المتولدة خلقا لله تعالى ، أستناداً إلى أن قدرته عامه وشامله ، وخروج تلك الأفعال عن القدرة ، يعد مبطلا لعموم تعلقها وهو محال (").

كذلك يبطل الغزالي التولد أستناداً إلى أن وجود المشروط دون الشرط غير معقول (ئ) . ومن شرط شغل الجوهر لحيز ، هو فراغ هذا الحيز ، فاذا حرك الله اليد مثلا ، فلا بد أن يشغل يها حيزا في جوار الحيز الذي كانت فيه ، وأن لم يفرغ الحيز الأول ثما فيه ، للزم من ذلك الجتاع جسمان في حيز واحد ، وهو محال ، وإذا فان خلو أحدها يعد شرطاً للاخر ، وهو يرى أن المعتزلة قد أخطأوا فهم التلازم بين العله

T. HALL THE ! S. T.

١ ـ الغزالي : الإِقتصاد في الإعتقاد ـ ص ٨٩ .

٢ _ المصدر السابق : ص ٨٨٠

٣ ـ المصدر السابق : ص ٨٩٠٠

٤ _ المصدر السابق : نفس الصفحة .

والمعلول أو بين الأسباب ومسبباتها ، فاعتبروها متولدات للأسباب عن مسبباتها (أ) .

والفزالي لا يعد التلازم بين الأسباب ومسبباتها شرطا لحصول العـلاقة بينها ، بل يعتبره تلازما بحكم طرد العـاده ، وليس ناجما عن خصائص الأشياء والموجودات (*) .

وهنا نصل الى مذهب الغزالي فى العلية أو السببية ، ولنتناوله الآن بشىء من التفصيل ، لنتبين الجذرر الأشعرية أو على الوجه الأصح الكلامية لمذهبه فى هذا المقام .

خامسا : مذهب الغز الي في السبيية ورده على الفلاسفة

as the selection of the

١ - المصدر السابق: ص ٨٨

٢ _ الصدر السابق . نفس الصفحة

و يرى الغزالي أن الدافع الذي دفعة لنقد مبدأ العلية ، هو أن تطبيق هذا المبدأ على الأمور السمعية انما يحيل تحقيق المعجزات التي هي خوارق العادات ودلائل صدق النبي في نبوته (1) . يقول الغزالي : نخالفهم في حكمهم « أن هذا الاقتران المشاهد في الوجرود بين الأسباب والمسببات اقتران تلازم بالضرورة ، فليس في المقدور ولا في الامكان إيجاب السبب دون المسبب » ولا وجود المسبب دون السبب » (٢).

ويذهب الغزالي الى أن قدرة الله وارادته مطلقة ، أما قوة مبدأ العلية فيحدوده ولا تعمل وحدها ، بل تحتاج الى عون الله وامداده . ولذلك راه يذهب الى أن الاقتران المشاهد بين حادثتين ، لا يقتضى وجود رابطة عليه بينها ، فلا يستازم اثبات احدهما اثبات الآخر ، ولا نفى أحدهما نفى الآخر ، ولا نفى أحدهما نفى الآخر ، وليس من ضرورة بينها ، بل الله سبحانه نحاق الأثر حين بلتقى الجسان ، وهو قادر على خلق الاحتراق دون ملاقاه النار (٣) .

يقول الغزالى : « الاقتران بين ما يعتقد فىالعادة سببا وما يعتقد مسببا ليس ضروريا عندنا بل كل شيئين ليسهذا ذاك ولا ذاك هذا ، ولا اثبات الحدهما متضمن اثبات الآخر ولا نفيه متضمن نفي الآخر » (١).

١ - الفزال: تهافت الفلاسفة - تحقيق د. سلمان دنيا - ص ٢٣٩
 ٢ - المصدر السابق: نفس الصفحة

٣ ـ المصدر السابق: ص ٢٣٩، وأيضا: المنقد من الضلال ـ مكتبة
 الأنجلو ـ القاهرة سنة ١٠٤ ص ١٠٤

٤ ــ الغزالي : تهاتف الفلاسفة ص ٢٣٩ .

فالفزالي في النص السابق يتكلم عن الأشياء التي لا ارتباط لأحدهما الآخر الا مجرد الاقتران المشاهد بحكم جربان العادة . ولكنه في كتاب الاقتصاد في الاعتقاد) يذكر أن هناك ع علاقات ارتباط بين الأشياء على الاثة أنواع ، أولها العلاقات المتكافئة بين شيئين «كالعلاقة بين اليمين والشال والعوق والتحت ، فهذا مما يلزم فقد أحدهما عند تقدير فقد الآخر ، لأنها من المتضايفين اللذين لا تقوم حقيقة أحدهما الا مع الآخر » (١) . والثانية الا تكون على التكافؤ ، ولكن لأحددهما رتبة التقدم «كالشرط مع المشروط ، ومعلوم أنه يلزم عدم الشرط بعدم المشروط » (٢) . فاذا كانت الحياة مثلا شرطا في علم الفرد أو ارادته ، انتفت الارادة والعلم بانتفاء الحياة ، وهو ما يعبر عنه بالشرط الذي لا بد منه لوجود المشروط ، ولكن ليس به وجود الشيء (٢) .

أما النوع الثالث من علاقات الإرتباط التي يمكن أن توجد بين شيئين ، فهي العلاقة بين العلة والمعلول . يقول الغزالي : « ويلزم من تقدير عدم العلة عدم المعلول أن لم يكن للمعلول الاعلة واحدة ، وأن نتصور أن تكون له علم أخرى . فيلزم من تقدير نفى كل العلل تنبي المعلول ، لا يلزم من تقدير نفى علم بعينها نفى المعلول ، بل يلزم معلول تلك العلم على الخصوص » (3) .

١ _ الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ، طبعة المطبعة التجارية ص ٩٩

٢ - المصدر السابق: ص ١٠٠

٣ _ المصدر السابق: نفس الصفحة

ع _ المصدر السابق: ص ١٠٠

مثال ذلك — فيما يرى الغزالى — أن حز الرقبة قد يكون علة للموت، ولكنه ليس وحدة علة الموت أسبابا أخرى كالمرض والقتل، ولذلك فلا يلزم من حز الرقبة انتفاء الموت، لأنه كي ينتفى الموت، يلزم انتفاء كل اسبابه من قتل ومرض وخلافه (۱).

ويستدرك الغزالي في ذلك حتى لا يظن أنه يقول بالعلية فيقول: «كل هذه عندنا مقترنات وليس مؤثرات، ولكن اقتران بعضها يتكرر بالعادة، وبعضها لايتكرر()» وقد ذكر الغزالي أنواع الارتباطات الثلاثة السابقة، التي هي عند القائلين بالعلة، من أجل أن يلزمهم بالزامات علي مذهبهم، ويوجب عليهم عدم بداهة هذا المذهب الذي يسلمون به ، بل أنه يلزمهم الاقراد بقصوره عن أن يكون مبدأ مطلقا مسلما.

ويأخذ الغرالي مثال احتراق القطن ، وينكر أن تكون النار هي المحرقة ، لأنها انما تفعل بالطبع ، ويعزو الاحتراق الى الله أما بواسطة الملائكة ، أو بدون واسطة ، لأن مشاهدة الاحتراق عند ملاقاة النار ليست دليلا . وهو يلوم الفلاسفة لقولهم أن النار فاعل الاحتراق ، وينكر أن يقوم لهم دليل على صحة تولهم 17.

فليس المشاهد من احتراق القطن عند ملاقاة النار ، الا مجرد حادثتين

- 1 - Ballie Beauty comments but the

١ ــ المصدر السابق : نفس الصفحة

٧ ـ المصدر السابق؛ نفس الضفخه

٣ ـ المصدر السابق. ص ١٠٠

واحدة بعد الأخرى ، فنصطلح على تسمية أحداثا علة والأخرى معلولة ، دون دليل سوى الاقتران المشاهد ، فحدوث الاحتراق عقب ممارسة النار ، أو الشبع عقب الأكل ، والرى بعد الشرب ، انما هو حكم العادة الذي أو الشبع عقب الأكل ، والرى الموجود عند الشيء ، لا يدل على أنه موجود به (١) .

والغزالي يحاول الاستدلال على أقواله هذه بالذهاب الى أن المادة قابلة لكل شي، ، فالتراب وسائر العناصر تستحيل نبانا ، ثم النبات يستحيل عند أكل الحيوان له دما وهكذا . ويرى الغزالي أن هذا يعد واقعا بحكم العادة في زمان متطاول ، ولكن الله تعالى يمكن أن يدير المادة في هذه الأطوار في وقت أقرب ، فلا ضبط للأقلل في وقت أقرب ، فلا ضبط للأقل في ستعجل هذه القوى في عملها ، ويحصل به ماهو معجزة للنبي (٢٠) . في والغزالي هنا انما يرجع الى آراه الأشاعرة ، الذبن يرجعون فعل كل شي، والغزالي هنا انما يرجع الى آراه الأشاعرة ، الذبن يرجعون فعل كل شي، خصائص وأفعال أي شيء من الأشياء المادية الموجودة في الكورن (١٠) .

١ _ الفزالي: تهافت الفلاسفة _ ص ٢٤١ - ٢٤١

٢٠ - الغزالي : تهاتف : الفلاسفة - ص ٢٤١

سي المصدر السابق: ص ٧٤٧ - ٢٤٨

٤ ـ عطف الدراقى : تجذيد فى المذاهب الفلسفية والكلامية ـ الطبعة
 الرابغة ـ دار المفارف ـ القاهرة سنة ١٩٧٩ ـ ص ١٢٨

وأنكار الفزالي لقانون العلية على هذا النحوإنا يجره إلى مجالات شنيعة مهدم العلوم المستنده إلى هذا القانون كعلم الطبيعيات ، إلا أن الغزالي قد تنبه إلى ذلك ، حيث يقول : « فان قيل : هذا يجر إلى إرتكاب محالات شنيعة ، فانه إذا أنكرت لزوم المسببات عن أسبابها ، وأضيفت إلى إرادة مخترعها ، ولم يكن للارادة منهج مخصوص متعين ، بل أمكن تفننه و تنوعة ، فليجوز كل واحد منا أن يكون بين يديه سباع ضاريه و نير ان مشتعلة و جبال راسيه ولا يراها ، لأن الله ليس نخلق الرؤيه له » (١).

والفزالي في جوابه على ذلك ، يلجأ إلى الله القادر على كل شيء، فيجده الضامن لمبدأ العليه ، يمده بما محتاج إليه حتى لا تلزم عنه محالات ، فيقول : « أن الله تعالى خلق لنا علما بأن هذه الممكنات لم يفعلها ، ولم ندع أن هذه أموراً واجبه بل هي ممكنه، يجوز أن تقع ويجوز ألا تقع (٢) ، وإستمرار العادة بها مرة بعد أخرى ، يرسخ في أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسيخا لا تنفك عنه ، (٢) .

فالغزالي برى أن الأشياء التي تنجم وتحدث عن القضاء على مبــــدأ

١ ـ الغز الى : أمافت الفلاسفة ـ ص ٢٤٣.

٧ ـ يذهب د. عراقى فى كتابه (نجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية ، ص ١٦٧ ، إلى أن هذا القول من الغزالى لا يحل المشكلة من بعض زواياها ، إذ المنطق الذى يسير عليه فى قوله بامكان هذه الأمور ، هو منطق الجواز والاحتمال ، لا منطق الثبات واليقين والضرورة .

٣ _ الغز الى : تهافت الفلاسفة . ص ٢٤٠ _ ٢٤٠ .

العلية ممكنة الوقوع وليست واجبة . ولكن الله لا يفعلها لسابق علمه أنها لا تحدث مع إمكانة أحداثها ، كما في تأييد نبى مثلا ، فهو سبحانه بحدثها في بعض الأوقات إذا ترجحت الحاجة إلى وجودها ، وإذا كانت لا تفعل فالله هو الذي يخلق لها الفعل ، فهو لا يفعل بالطبع ، بل بالإرادة (1) .

و بذهب البعض إلى أن موقف الفزالي السابق في العليه ، كان له تأثير كبير على بعض الفلاسفة المحدثين من أمثال ما لبرانش وباركاي، وهيوم (٢)، إذ أنهم قد ذهبوا إلى رأى قريب ثما ذهب إليه الغزالي من إنكار العليه . أما موقف هيوم فلا يختلف في كثير من جوانبه عما ذهب إليه الغزالي ، إذ ينكر إرتباط العله بالمعلول إرتباطاً ضروريا ، ويزعم أن الإنسان لا يشاهد إلا تعاقب ظاهر تيين ، وليس تعاقبها دليسلا على وجود السبيمه (٢).

١ - المصدر السابق: ص ٢٤٥ - ٢٤٦.

٢ حيل صليبا: تاريخ الفلسفة العربية .. دار الكتاب اللبناني . بيروت سنة ١٩٨١ ـ ص ٣٧٧ ـ ٣٧٨ ، وأيضا : أحمد صبحى ـ في علم الكلام .. ج ١ .. ص ٣٧٥ ، وأيضا عبد الهادي أبو ربده .. تعليقة على تاريخ الفلسفة في الإسلام لدى بور .. ص ٣٩١ هامش ، وأيضا : يوسف كرم ـ العقل والوجود .. ص ١٨٠ ، وأيضا : دينات ـ ابن رشد والرشدية .. من ٨٥ . وأيضا .

٣ - جميل صليبا : تاريخ الفلسفة العربية .. ص ٣٧٧ . ويجدر بالاشارة إلى ذهاب البعض إلى معارضة نسبة آراء هيوم لتأثير الغزالى ، فمثلا بذهب د. عراقى إلى أن منه يج كل من الغزالى و هيوم يختلفان، إذ أن الغزالى لم =

والجدير بالذكر أن مذهب الغزالي السالف في إنكار العليه، وإحلال

= بكن هدفه من نقص مبدأ العليه هو الوصول إلى فحكرة العلاقة بين السبب والمسبب عن طريق نفسير تجريبي أو تفسير عقلي ، كهيوم ، بلكان هدفه هدم فكرة السببيه هدما تاما من أجل إثبات المعجزات . فاته لما يكتشف التعارض بين مبادىء المنطق اليوناني وبين النقل ، لم يجد بداً من القضاء على الأول الانفاذ الثاني . وهو يرى أن الغزالي قد إتخذ إنكاره الضرورة بين الأسباب ومسبباتها لتأكيد ركنين دينين ، الأول ، أنه تعالى هو الخالق القادر على كل شيء دون ما سواه ، والثاني ، إمكان المعجزات ويرى د. عراق أن الغزالي قد إستعمل هذين المعنيين ضد المعجزات ويرى د. عراق أن الغزالي قد إستعمل هذين المعنيين ضد الفلاسفة .

أيضا يرى د. عراق أن هذا هو الفارق الذى يفرق فيه المذهبان -- أى مذهب الفزالي وهيوم -- اذ أن هيوم ينظر إلى المسألة محللا العناصر التي يتألف منها عقلنا خاصا مبدأ السببيه ، فهو ينقد العقل البشرى فيما يرى د. عراق -- إذ يذهب إلى أن إحتال الأسباب إنها هـ-و الذى يحكم به الإنسان بناء على أطرادات سابقة وقعت الحوادث على نسقها . وهذا يظهر الفارق في المنهجين ، فنهج هيوم يعد منهجا تحليليا فلسفيا ، أما منهج الفزالي فنهج جدلي . و يذهب د. عراق أيضا إلى أن هناك فارقا آخر بين الفزالي وهيوم في هذا الصدد ، فبينها يؤمن الغزالي بالمعجزات ، فاننا نجد هيوم ينكرها . (عاطف العراق - المنهج النقدى في فلسفة ابن رشد - الطبعة الأولى - سنة ١٩٨٠ - ص ١٧٥ - ١٧٢) .

فكرة أطراد العادة محلها ، كان مثاراً للنقد من كثير من المفكرين والفلاسفة من أمثال ابن رشد من القدماء ، أو من المحدثين كجولد زبهر مثلا ، إذ يرى أن فكرة جريان العادة عند الأشاعرة تعد عبثا بقوانين الطبيعة ، فضلا عن الغائها للسببية بكل صورة (١٠) . وقد رد د. صبحى على ذلك ، محاولا دفع هذا الاتهام عن الأشاعرة عموما _ ومنهم الغزالي _ بأن الأشاعرة لم ينكروا السببية وإنها إنكروا الضرورة التي في السببية (١٠) .

وهذا في الوقت الذي يذهب فيه البعض (٢) إلى أن مبحث الغزالي في السببية مبحثا جدليا لافلسفيا ، إذاأن دراسة الفزالي الموضوح تعد مصبوغة بالصبغة الجدلية الكلامية ، وفكرة في ذلك يعد متابعة تقليدية للأشاعرة ، في الوقت الذي كنا ننتظر منه جديداً في هذا المجال (١).

٧ _ أحمد معبحى : في علم الكلام - ج ١ .. ص ٢٣٥ هامش .

س_عاطف العراق: تجديد في المذاهب الهلسفية والكلامية _ ص١٢٣٠. ويري المؤلف، أنه كان من الواجب على الفزالي أن يميز بين أساس المعجزة، وأساس الأمور المحسوسة، وهو يذهب إلى أن مذهب الغزالي في ذلك يعد نخالفا تماما لمذهب الفلاسفة وأن من الفلاسفة من يجمع بين القول بالعلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات، وبين الاعتراف بالمعجزات، ولكن مع ضرورة التميز بين كل عبال من المجالين ».

(عاطف العرافي . تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية . ص ١٢٥)

سادسا : نقد أبن رشد لمذهب الغزالي و الأشاعرة في السببية :

يقرر ابن رشد في دراسته لمشكلة السببية . والعلاقة الضرورية بين الأسباب ومسبباتها ، ويرى أن إنكار وجود الأسباب الفاعلة التي نشاهدها في المحسوسات — وهو مذهب الأشاعرة والغزالي — إنها هو من قبيل الأفعال السوفسطائية ، بل أنه يتصف بالشعوذة ، إذ الأشاعرة ومنهم الغزالي بحجبهم كثيراً من الضروريات — مثل ثبوت الأعراض وتأثير الأشياء بعضها في بعض ، ووجود الأسباب الضرورية للمسببات والصور الجوهرية والوسائط — فائ معارفهم من هذه الزاوية تعد معارفا سوفسطائية (١) .

وهو يؤكدان لكل شيء طبيعة خاصة وفعلا معينا وهذا يتبين بوضوح في الأجسام المادية ، فإن القوى التي تكون بغير نطق ، إذا قرب الفاعل منها من المفعول ، ولم يكن هناك أمر عائق من الخارج ، فإنه ينتج عن هذا أن يفعل الفاعل وينفعل المنفعل (٢) . وهذا على عكس ماذهب إليه الغز الى (٢) و الأشاعرة .

۲ – ابن رشد: تفسیر ما بعد الطبیعة .. مجلد ۲ ــ ص ۱۱۵۲ ، وأیضا:
 تلخیص السماع الطبیعی .. طبعة حیدر أباد سنة ۱۹٤۷ .. ص ۷۰ .

٣ _ الزالى: تهافت الفلاسفة . ص ٢٤٧ ـ ٧٤٧ .

والواقع أن ابن رشد قد تأثر فى نقده للا شاعرة حين أنكروا العلية ، بأرسطوا فى معرض رده فى كتاب (الميتافيزيقا) على القائلين بأن القوة غير الفعل ، لذا نراه يربط بينهم لابين الأشاعرة الذين ينكرون الخصائص الضرورية للاشياء (٢).

و يرى ابن رشد مخالفا لمذهب الأشاعرة القائلين بالأتفاق والجواذ ، أن الإمتزاجات الموجودة في الموجودات محددة مقدره ، والموجودات الحادثة عنها واجبة ، و يرى أن ذلك يوجد على الدوام ولا يختل ، رلا يوجد على الاتفاق ، وهو يستدل على ذلك بقوله (صنع الله الذي أنةن كل شيء) (٢) . يقول ابن رشد : ﴿ أَي تفاوت أعظم من أن تكون الأشياء كلها يمكن أن توجد على صفة فأخرى ، فوجدت على هذه الصفة . ولعل تلك الصفة المعدومة أفضل من الموجودة ، فن زعم مثلا أن الحركة الشرقية لو كانت غربية ، والغربية شرقية ، لم يكن في ذلك فرق في صفة العالم ، فقد أبطل الحكمة » (٣) .

وكما نقد ابن رشد مذهب الأشاعرة في قولهم بالجواز والإمكان، فانه

١ – عاطف العراقي . النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد .. الطبعة الثالثة دار المعارف .. القاهرة سنة ١٩٨٨ .. ص ١٦٤ وما بعدها ، وأيضا تفسير مابعد الطبيعة ، لابن رشد — تحقيق الأب بويج — بيروت سنة ١٩٣٨ ..
 ١٩٥٧ – ص ١٩٢٦ وما بعدها .

٧ _ سورة النمل . آية ٨٩ .

٣ _ ابن رشد _ مناهج الأدلة _ ص ٢٠٧ .

نقد أيضا مسلك الأشاعــرة فى إلغائهم التلازم بين الأسباب ومسبباتها ، مؤكدا الصلة بين العقل وبين إدراك السباب الموجودات. وهو يرى فى ذلك أن العقل هو عبارة عن إدراك الموجودات بأسبابها ، وبه يفترق عن سائر القوى المدركة ، ومن ثم أمن رفع الأسباب أي الأشاعرة _ فقد رفع العقل ، وهو يبطل العلم و إذ يلزم ألا يكون ها هنا شيء معلوم أصلا علم حقيقيا ، بل إن كان ثمة علم فهو علم مظنون ، ومن يذهب إلى عدم وجود علم ضرورى ، يلزمه أن لا يكون قرله هذا ضرورويا » (١)

ويرى ابن رشد أن القول بوجود علاقات ضرورية بين الأسباب ومسببانها يؤدى إلى القول بالحكمة والغائيه بالنسبة للموجودات، إذ الحكمة هى معرفة الأسباب التي تقوم على منطق العقل، بحيث لو ارتفعت الضرورة عن كميات الأشياء المصنوعة وكيفيانها وموادها، كما يتوهم الأشاعرة، لارتفعت الحكمة الموجودة في الصنائع وفي المخلوقات، وكان يمكن أن يكون كل فاعل صانعا، وكل مؤثر في الموحودات خالقا، وهو إبطال للحكمة. ودال على الجواز والإنفاق.

ويرى ابن رشد أن هناك فرفا واضحا بين تخصيص الفلاسفة لكون النباء مثلا ذات مقدار محدد معين وبين تخصيص الأشاعرة في ذلك ، إذ أن تخصيص الأشاعرة إنها هو تمييز الشيء أما عن مثله وأما عن ضده ، من غير أن يقتضى ذلك حكمة في نفس ذلك الشيء ، بحيث يؤدى إلى تخصيص أحد المتقابلين ، أما الفلاسفة ققد أرادوا بالمخصص

١ = ابن رشد - تهافت التهافت - ص ١٧٣ .

الذي إقتضته الحكمة في المصنوع السبب الفائي (١)

وقد ذهب ابن رشد إلى إبطال قول الغزالي بالعـادة ، إذ يراه لفظا محوها ، وإذا حقق لم يكن تحته معنى إلا أنه فعل وضعى (٢) . أيضا فانه يصف قول الغزالي بامكان خرق العادات ، بالسفسطة والشعوذة (٦) .

٣ ـ نظرة نقدية :

يتبين لنا من إستعراضنا السابق لمذهب الفزالي والأشاعرة في صفة القدرة الإلهية، مدى الترابط والتطابق بين مفكرى الأشاعرة بعضهم وبعض، محيث يمكننا القول بأن فكرة الكسب مثلا وخلق الأفال عند غزالى ، إنها تمتد بجذورها إلى الاشعرى كها تتصل جذورها بأستاذه الجويني .

والواقع أنه يمكننا القول بأن فكرة الكسب وغيرها من الفروع التي تتفرع عن البحث في صفة القدرة الإلهية تعد أفكارا سطحية ، غامضة ، وأن كانت فكرة الكسب تحل المشكلة من بعض زواياها ، فان الائشاعرة تد عجزوا في أغلب نواحي مذهبهم في ذلك عن إيجاد حلول مناسبة . ونستطيع القول متفقين في ذلك ود. عراقي إلى أن فكرتهم في الكسب هي أميل لجبر منه إلى الاختيار .

أما عن رأيهم في السببيه ، فقد كفانا ابن رشد نقده والتعليق عليه ، إذ نتفق وأياه في ذلك ·

١ _ ابن رشد . تهافت التهافت - ١٠٢ .

٧ _ المصدر السابق. ص ١٣٠.

٣ _ عاطف العراق . تجديد في المذاهب الناسفية والكلامية .. ص١٨٦.

服力によることがもに、ひませんでしていることになっている。

with the same of t

الله المنظمة ا المنظمة المنظمة

⁷⁻¹⁰ Ca. YE KIE - 11.

y- Here Ille of the

٣- ماخد الراق الدور المناحب الله بالإداكات في ١٨١٠

الفصلالثالث

صفة الحياه والسمع والبصر عند الغزالى و تأثره بالأشاعره

ويتضمن الفصل العناصر الآتيه .

أولا _ إستدلال الغزالي على كونه تعالى حيا باثبات علمه وقدرته.

ثانيا _ موقف الغزالي من المعتزلة .

ثالثا _ اثبات الغزالي كونه تعالى سميعا بصيرا .

١ _ الخالق أكمل من المخلوق.

٧ – رد الغزالي على المعتزله والفلاسفة .

رابعا _ الجذور الأشعرية لاثبات الغزالي السمع والبصر والحياه للباري ومدى متابعته للاتجاه الاشعرى .

خامسا – نقد ابن رشد للفزالي والاشاعرة .

سادسا _ نظرة نقدية .

النصل الالخ

صفة الحياه والسمع والبصر عثد الغزالى و تأزه بالاشاعره

ويتنبئ الفعل العاصر الآتية

أولا - إستلال النزال على كونه تعالى حيا بالبات على وقدرته.

النا _ مرفف الغزالي من المغرلة

كالنا = اثبات الغذالي كونه تعالى سنيعا بصيدا .

ا ـ العالق أثل من المحلوق .

7- 证据的处理流流性

دامًا - الجذود الأخورة لاتبات الفذالي السعع والبعر والحياء البازي

ومدى منابع الاتجاء الاشعرى.

خامسا - نقد اين رشد للفزالي والاشاعرة

سادسا _ الطرة القدية .

أولا: استدلال الغزالي على كونه تعالى حيا باثبات علمه وقدرته

سلك الغزالى مسلك الأشاعرة التقليدى فى اثبات صفة الحياة للبارى حيا نعالى ، اذ استدل جميع من سبقه من الأشاعره على اثبات كون البارى حيا بثبوت كونه تعسد الى عالما قادرا (١) ﴿ قان من ثبت علمه وقدرته ، ثبت بالضرورة حياته ﴾ (١) .

فالغزالي يعرف الحمى ، بانه القادر على فعدله ، والمدرك بالادراكات ، ولما كان المدرك منا فى أقل درجات ادراكه انما يشعر بنفسه ، وكان الواحد منا قادرا على أفعاله ، وهو ما يفترق به الحمى عن الجماد والميت الذى لا فعل له ولا ادراك فانه بالتالى — أى البارى سبحانة — يكون حيا .

والغزالى هنا يقيس الغائب على الشاهد، فيرى أنه لما ثبت الواحد منا بكونه علما قادرا كونه حيا، فانه من الأولى أن تثبت الحياة للموجود المدرك لجميع المدرك للحميع المعلومات، وهو البارى سبحانه وتعالى ("). يقول الغزالى: « فالحى الكامل المطلق

والمرار والرشاء من الأولان والأن بالله من منه الم

١ ـ الایجی : المواقف فی علم الكلام .. ص ۲۹۰ ، وأیضا : الشامل للجوینی .. طبعة اسكندریة ـ ص ۲۲۲ ، وأیضا : لباب العقول للمكلاتی .. تحقیق د. فوقیة حسین .. ص ۲۰۳

۲ - الغزالي : احياء علوم الدين - ج۱ ، لرسالة القدسية ص ۸۱ ،
 وأيضا الاقتصاد في الاعتقاد ص ۹۱ .

سـ الغزالي: المقصد الاسنى في شرح أسماء الله الحسنى . تحقيق د.
 فضله شحاده . دار المشرق . بيروت . بدون تاريخ . ص ١٤٧، وايضا =

هو الذي تندرج جميع المدركات تحت ادراكه ، وجميع والموجودات تحت فعله ، حتى لا يشذ عن علمه مدرك ، ولا عن فعلله مفعول . وذلك الله عزوجل ، فهو الحى المطلق ، وكل حى سواه ، فحياته بقدر ادراكه و فعله » را)

فالحياة - فيما يرى الغزالي - تعد كالا للوجود ، اذهبي مصدر النظام و ناموس الحكمة في الكون ، فان الحياة مع ما يستتبعها من العلم والقدرة والاراده ، تعد أساسا لذلك ، لأن الجماد لا يتصور أن يكون قادرا فاعلا ، ولولا انصافه تعالى بكونه حيا ، لا تصف بما يضاد الحياة من الموت ، وهو وصف الجماد الذي لا ادراك فيه . ولما كان من شرط الحي ان يكون مدركا وثبت أنه تعالى مدركا لجميع المدركات ، كما ثبت كونه قادرا عالما ، فانه يثبت من ذلك بالضرورة كونه تعالى حيا .

أيضا يذهب الفزالي الي أنه لو لم يتصف الباري بهذه الصفات من العلم والقدرة والحياة ، للزم من ذلك أن يكون متصفا بما يضادها من العجز والحيل والموت ، وهي فيما يرى نقائص وآفات ما نعه من صحة الفعل المحكم والله يتعالى عن الانصاف بها (٢) ، اذ قد ثبت كون أفعاله محكمه

the first the large seasons of the building the be-

الاقتصاد في الاعتقاد . ص ٩١ ، و أيضا : الرسالة القدسية . ص ٨١ ،
 و أيضا . طبقات الشافعية للسبكي . ج ٤ ص ١١٩

١ – الغزالي : المقصد الأسنى . ص١٤٢

٧ بـ المصدر السابق. ص ٧٣

متسقة (1). وإذا فهو سبحانه وحى قادر ، جبار ، قاهر ، لايعتريه قصور ولا مجز ولا تأخذه سنة ولا نوم لا يعارضه فناء أو هوت » (٢). فالحياة له سبحانه كما أنه مصدرها ، وأن باينت حياته حياته الموجودات المحدثات .

ثانيا: موقف الغزالي من المعتزلة

أثبت الغزالى كونه تعالى حيا بحياة ، متابعا فى ذلك لأئمته من الأشاعرة ومعارضا لما ذهب اليه المعتزلة من اعتبارهم صفه الحياة للبارى بمثابة حال يفيد كونه تعالى يصح أن يقدر ويعلم ويدرك ، دون أن يفيد ذلك كونه سبحانه حى بحياة ("). وقد كان موقفهم هذا نتيجة لنفيهم صفات البارى من العلم والقدرة .

فالقاضي عبد الجبار من الممتزلة مثلا ينفي كونه تعالى قادرا بقدره، ويرى

١ - المكلاتي : لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول - تحقيق د. فوقية حسين . الطبعة الأولى . دار الأنصار . القاهرة سنة ١٩٧٧ ص ٢٠٦

۲ - الغزالي: احياء علوم الدين ج١. عقيدة أهل السنة . دار الشعب . القاهرة . بدون تاريخ . ص ١٥٥ ، وأيض ١ : طبقات الشافعية للسبكي ص ١١٩

١٣ القاضى عبد الجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل جه المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر . القاهرة سنة ١٩٦٥ ص ٢٧٩

أنها - أى قدره - هى الحال الى عليها يصح من البادى انجاد الأفعال ، اذ يقول : « أما كونه قادرا ، فالمراد به كونه نحتص بحال لكونه عليه المصح منه انجاد الأفعال » () . أيضا ينفى القاضى كونه سبحانه عالما بعلم ، و برى أن وصفه تعالى بكونه عالما انها يكون « من حيث أنه مختص بها معة يصح منه الفعل المحكم » (٢) . واذا فان نفى القاضى و أسلافه من المعترلة للصفات الألهيه من العلم والقدره ، قد استتبع نفى صفة الحياة عنه تعالى ، اذ وصفة تعالى مالحياة - على مذهبهم - انها يفيد كونه سبحانه مختصا بحال معها يصح أن يقدرو يعلم و يدرك ، و لا يفيد كونه حيا محياة ، أى لا يفيد زائدا على ذا ته تعالى (٢) .

فاذا كان الغزالى وغيره من الأشاعره قد أثبتوا كونه تعالى حيا باثبات علمه وقدرته ، وذهبوا الى أن الحى اذا لم يكن متصفا بشى. يمكن انصافه به ، فلا بد أن يكون متصفا بنقيضه ، وأن نقيض العلم والقدرة والحياة ، العجز والجهل والموت ، وأنها آفات تدل على حدوث من جازت عليه ، وأن الحدوث ينافى القدم الثابت لذاته تعالى (أ) . اذا كان الأشاعرة يثبتون ذلك ، فان نفى المعتزلة لعلم البارى سبحانه والقدرته ، قد أدى بهم الى نفى الحياة عنه تعالى .

١- المصدر السابق ص ٢٠٤

٢ _ المصدر السابق ص ٢٢٠

٣ ـ المصدر السابق. ص ٢٢٩ ١١٠ - ١١٠ - ١١٠ -

٤ ــ الاشعرى . اللمع ــ طبعة بيروت . ص ١١ ـ ١٠٠ و أيضا الاشعرى لحموده غرابه . ص ٩٧

أيضا اذا كان الغزالي قد استدل بثبوت كونه تعالى دراكا فعالا على أثبات الحياة له سبحانه «حتى أن من لافعل له أصلا ولا ادراك ، فهو ميت فالحى الكامل المطلق، هو الذي تندرج جميع المدركات تحت ادراكه، وجميع الموجودات تحت فعله ، وذلك الله عز وجل » (۱) ، كما ذهب الى أن المقصود بالحى هو ما يشعر بنفسه ويعلم ذانه وغيره (۱) ، أذا كان الغزالي يذهب الى ذلك، وذهبت المعتزلة الى نفي وصفه تعالى بكونه مدراكا الغزالي يذهب الى ذلك، وذهبت المعتزلة الى نفي وصفه تعالى بكونه مدراكا حساسا ، فقد استتبع ذلك أيضا نفي الحياة عنه تعالى - كما استبعما ، أي نفي الحياة ، من قبل نفي المعتزلة لكل من علم الباري وقدرته . اذ نراهم قد ذهبوا الحياة ، من قبل نفي المعتزلة لكل من علم الباري وقدرته . اذ نراهم قد ذهبوا الى أنه لا يصح لاعتاد على ظاهر معني الحس والادراك في حده تعالى بالحياة ، لا ن ذلك يقتضي كونه دراكا بالحواس ، وهو سبحانه يتعالى عن ذلك (۱) .

واذا فالبارى سبحانه على مذهب الغزالى وغيره من الاشاعره حى بحياة ، وهي صفة توجب صحة العلم ، ودليلهم جيعا على ذلك ، أنه تعالى لو لم يختص بصفة توجب صحة العلم .. وهى على مذهبهم صفة الحياة - لكان اختصاصه تعالى لصحة العلم ترجيحا بلا مرجح ، اذ لوكان اختصاصه بصحه العلم بصفة أخرى سوى الحياة ، للزم التسلسل . واذا فلابد من الانتها ، الى صفة توجب صحة العلم ، وهذه الصفة ليست الا الحياة ، اذا لعالم لا يكون

١ ـ الغزالي . المقصد الاسني ص ١٤٢

٧ ـ الغزالي . الاقتصاد في الاعتقاد ـ طبعة الجندي .. ص ٩١

٣_ القاضي عبد الجبار . المغنى ج ه ص ٢٣١ - - - ال

إلا حيا (1) وصيحة وصفه تعالى بالعلم معناها على مذهب الاشاعرة والغزالي-ننى الامتناع وهو نقيض الامكان ، والإمتناع صفة عدمية ، ومن ثم فان نفيها يكون نفيا للننى ، فيكون وصفه تعالى بالحياة صفة ثابتة (1).

من إستعراضنا السابق لمذهب الفزالي في إثبات الحياة للبارى سبحانه ، صفة زائدة على الذات ، قديمة بقدم الذات ، وباقيمة ببقاء الذات — يتبين لنا متابعة الغزالي التامة لمذهب الأشاعرة السابقين عليه ، والمتفقون إتفاقا يكاد يكون تاما في مذهبهم في هذا المقام — مقام إثبات صفحة الحياة للبارى عز وجل — وذلك بداية من الأشعرى وإنتهاء بالجويني، اذ ترى الأشعرى قد أثبت صفة الحياة للبارى انطلاقا من إثباته لحدوث العالم ، والذي أثبت ترتيبا عليه جميع صفاته تعالى ، إذ الحدوث — فيا يرى الأشعرى — يؤدى إلى ضرورة وصفة تعالى بالحياة والقدرة والإرادة ، لأن العجزة والموتى لا يخلقون . كذلك فالحلق يستلزم الاختيار من بين المكنات (") .

كذلك يذهب الأشعرى إلى أن الحي أن لم يكن متصفا بشي. يمكن اتصافه بد ، فلا بد أن يكون متصفا بنقيضه (1) ، فلو لم يكن البارى تعالى

۱ ــ الایجی : المواقف فی علم الکلام ـ ص ۲۹۰ ، وأیضا : المحصل للرازی ــ ص ۱۹۷

۲ ـ الرازى : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين .. ص ۱۹۷ ـ ۱۹۸ ،
 وأيضاً : المسائل الاربعين فى أصول الدين للرازى .. ص ٤٠ ، وأيضاً :
 شرح الطوسى على المحصل للرازى .. ص ۱۹۸ .

٣ ـ حموده غرابة : الأشعرى ـ ص ٩٦ ـ ٩٢ ٤ ـ الأشعري : اللمع ـ طبعة بيروت ـ ص ١٧ - ١٨

متصفا بالحياة فيما لم يزل ولا يزال ، لكان متصفا بضدها من الموت ، وهو من سمات الحدوث ، إذ هو آفة ، والآفات تدل على حدوث من جازت عليه ، والباري يتعالى عن الآفات ، وإذا ثبت كونه حيا (١) ، بحياه (٣).

أيضا نلاحظ متابعة الغزالي للباقلاني ، والمتابع اشيخه الأشعرى فيا ذهب إليه في هذا المقام ، إذ نراه يستدل .. كما استدل الأشعرى من قبل .. على ثبوت صفة الحياء اللبارى بناءاً على إثبات علمه وقدرته « والناعل العالم القادر لا يكون إلا حيا» (٢) ودليله على ذلك « أبه لو جاز أن تصدر الأفعال المحكمه عن ليس بحى ولا عالم ولا قادر ، لم ندر لعل جميع ما يظهر من الناس من الكتابة والصياغة وسائر التصرف ، يصدر منهم وهم موتى عاد عجزه » (١) وهذا الدليل قد نقله الباقلاني حرفيا عن الاشعرى و تابعه في ذلك الغزالي .

أيضا يذهب الباقلاني إلى أنه سبحانه لم يزل موصوفا بالحياة والقدرة والعلم وسائر الصفات ، ودليله على ذلك ، أنه لو لم يكن موصوفا بالحياة وغيرها من الصفات فيا لم يزل ، لكان موصوفا بأضدادها من الآغات من

١ ـ المصدر السابق : ص ١٠ ـ ـ ـ م المصدر السابق

٢ - الأشعرى: الابانة .. ص ١٥٠

٣ ـ الباقلاني : التمهيد ـ طبعة بيروت ـ ص ٢٦ ، وأيضا : رسالة الحرة

ـ تعلیق الکوثری ـ ص ۳۱

ع _ الباقلاني : التمهيد _ ص ٢٦

الحرس والموت والعمي وغير ذلك من الآفات التي تضاد الاتصاف بتلك الصفات، والدالة على حدوث من جازت عليه (٣). أيضا فلو كان البادى تعالى موصوفا بضد الحياة من الموت فيا لم يزل ، لكان لم يزل موصوفا بلموت، والذالة على كون من بلموت، والذالة على كون من العلم والقدرة، والدالة على كون من اتصف بها حيا، لان العالم القادر لا يكون إلا حيا، فلو كان تعالى متصفا بالموت فيا لم يزل، الكان وصفه بدلك لا يخلو، إما أن يكون لنفسه، أو بالموت فيا لم يزل، الكان وصفه بدلك لا يخلو، إما أن يكون لنفسه، أو لعله قديمة، وكلاهما محال ، لانه لو كان متصفا بالموت لنفسه ، لاستحال أن يحيا ما دامت نفسه كائنة . وهو محال . ولوكان انصافه بذلك لعله قديمة ، لكان من المحال أن يحيا اليوم ، لاستحال أن يفعل و يوجد منه ما يدل علمه . ولو استحال أن يحيا اليوم ، لاستحال أن يفعل و يوجد منه ما يدل على أنه اليوم حتى قادر (١) .

وإذا فالباقلاني يرى أن صحة اتصافه تعالى بالعلم والقدرة ووجود الافعال منه دليل على أنه تعالى لم بزل حيا (١). وهو أيضا يستدل على ثبوت الحياة له سبحانه بأدله نقلية .. كما استدل على ذلك بالدليل العقلى .. مثل قوله تعالى ﴿ وتوكل على الحي الذي لا يموت ﴾ (١) .

100 16.

1-15 the Park State

٣ _ المصدر السابق: ص ٢٦ _ ٢٧ _ -

١ _ الصدر السابق: ص ٢٨ _ ٢٩ _

٧ ـ الباقلاني : رسالة الحرة _ ص ٣١

٣ - سورة البقرة: آية ٢٥٥

٤ ـ سورة الفرقان : آية ٨٥

أيضا رى الغزالى متابعا للاسفرايينى فى نفيه الآفات عن البارى مما يضاد صفانة تعالى من العلم والقدرة وهى الدالة على كون الموصوف بها حيا . يقول الاسفرايينى : « وأن تعلم أنه سبحانه لا يجوز عليه النقص والآفة ، لان الآفة نوع من المنع ، والمنع يقتضي مانعا وممنوعا ، وليس فوقه سبحانه مانع » (1) . نقول أن الغزالى بعد متابعا للاسفرايينى فى ذلك، وان كان الاخير قد استند إلى أسمائه تعالى ﴿ كالقدوس ﴾ و ﴿ السلام ﴾ و وان كان الاخير قد استند إلى أسمائه تعالى ﴿ كالقدوس ﴾ و ﴿ السلام ﴾ و ﴿ الجيد ﴾ للدلالة على سلامته سبحانه و تعاليه عن الآفات والنقائص (٢).

أيضا يعد الغزالي متابعا للبغدادي ، إذ تمذهب الاخير بنفس مذهب شيخه الاشعرى في هذا المقام ، إذ يثبت .. ردا على الصالحي وأتباعه من القدرية في دعواهم جواز وجود العلم والقدرة والإراده في الميت (٦) ... وأنه لما ثبت كونه عالما مريدا قادرا ،و كانت الحياة شرطا في هذه الصفات .. اذ هذه الصفات لا تكون إلا الحي .. فانه يثبت بذلك كونه حيا ٤ (١٠) أيضا يثبت البغدادي .. و ينفس دليل من سبقه من الاشاعره و تابعه في ذلك الغزالي (٥ ... بقاء الحياه للباري سبحانه فيها لا يزال .. كما أثبت كونه تعالى الغزالي (٥ ... بقاء الحياه للباري سبحانه فيها لا يزال .. كما أثبت كونه تعالى

١ - الاسفر اييني : التبصير في الدين _ تعليق الكوثري - ص ١٤٥

٢ _ المصدر السابق: ص ١٤٤

س ـ البغدادى : الفرق بين الفرق ـ ص ٢٠٠ ، أيضا : أصول الدين ـ طبعة بيروت ـ ص ١٠٥

ع ــ البغدادي : أصول الدين ــ ص ١٠٥، وأيضا الفرق بين الفرق ــ ص ٢٠٧

[•] _ الغزالى : عقيدة أهل السنة _ ص ١٥٥ ، وأيضا : طبقات الشافعية للسبكي _ ج ؛ _ ص ١١٩

حى بحياه فيا لم يؤل ، نافيا الروح عنه نعالى ، لانها محدثة ، والحياه المحدثة جنس واحد () ـ كما كانت القدره والعلم بقية صفاته تعالى باقية كذلك . يقول البغدادى : « وإذا ثبت أن الله حيى وأن له حياة أزلية ، قلما أنها حياة باقية فيما لا يزال ، لا يعقبها موت ولا ضد من أضداد الحياة ، كما أن القدرة الأزلية لا يعقبها عجز ، وكذلك في سائر الصفات الأزلية ().

أيضا يتبين لنا متابعة الغزالى لأستاذه الجوينى ، والذى كان متابعا بدوره للا شعرى ومن تلاه من الاشاعرة المتقدمين ، إذ تراء – أى الجوينى ـ يسلك نفس مسلك الاشعرى فى إثباته لصفة الحياة للبارى تعالى ، حين استند الجويني فى إثباته إلى فكرة الحدوث حدوث العالم – سالكا فى ذلك سبيل العلم الضرورى أو ادعاء الضرورة . وهو نفس السبيل الذى أتبعه الاشعرى فى هذا الإثبات (٢)

فاذا ثبت _ فيها يرى الجوينى _ حدوث العالم ، وأنه لم يحدث عن عله أو متولدا عن طبيعة ، وإنضح بذلك كو نه مخلوقا عن أول، وكان متخصصاً بالاحكام والانساق ، فانه يثبت بذلك كونه حادثا عن صانع ، وهذا الصانع لا يكون الاحيا قادرا عالما (٤) « اذ لا يصح عالم قادر غير متصف بكونه

۱ ــ البغدادى : أصــــول الدين ــ ص ١٠٥، وأيضا : الفرق بين الفرق بين الفرق ـ ض ٢٠٠

۲ ـ اليغدادى : أصول الدين ـ ص ١٠٦

٣ - الجويني : الشامل - طبعة اسكندرية - ص ٦٢٣

٤ - المصدر السابق : نفس الصفحة ، وأيضا : الإرشاد .. تحقيق
 د. محمد بوسف موسى وعصام عبد الحميد ... ص ٦٣

حيا » (') ، إذ الحى _ فيا يرى الجويني حاكيا عن مذهب أئمته من الأشاعرة في هذا الصدد _ هو الذي يقع منه الفعل ، لأنه « كما يستحيل تفدير فعل من غير حي ، لأن الموجودات إذا كانت تنقسم إلى ما يصح اتصافه بكونه عالما قادراً وإلى ما لايصح إتصافه بذلك ، فلا بد من وجود صفة يقع بها التميز بين صحة الاتصاف بالهام والقدرة وعدمه ، ولو سبرنا صفاته جميعا ، لم نجد إلا صفة الحياة التي تصحح ذلك ، لأن الحي هو الذي يصح كونه فاعلا قادرا » ('').

ويرى الجويني أنه تعالى حى بحياة قديمة ، كاكان عالما بعلم قديم ، وقادرا بقدرة قديمة (٣) ، وهي متابعة صريحة من الجويني للسابقين عليه من الأشاعرة ، إذ ذهبوا جميعا إلى ذلك . واكن الجويني إذا كان يعد فياسبق ساردا لمذهب الأشاعرة ، إلا أنه خالفهم فيا يتعلق بتحديد أخص أوصافه تعالى ، اذ ذهب الأشاعرة برمتهم إلى أن أخص أوصاف الاله هي صفية الحياة ، وهي المصحح الوحيد لكون القادر العالم موصوف به نده الأوصاف ، بينها ذهب الجويني مخالفا بذلك سواه من الأشاعرة ، ومتابعا للاشعرى (١) ، إلى أن أخص أوصاف الاله هي صفة القدرة وليست

۱ - الجوینی: الشامل - ص ۹۲۲، وأیضا . الارشاد - ص ۹۳
 ۲ - الجوینی: الشامل - ص ۹۲۲، وأیضا : الارشاد - ص ۹۳
 ۳ - الجوینی : لمع الأدلة - ۸۷

٤ _ الشهرستاني : نهاية الأقدام في علم الكلام _ ص ٩١ ، وأيضا :
 الملل والنحل للشهرستاني .. ج ١ - ص ١٢ _

صفة الحياة (١) . - حسر المساعدة الحياة (١) . - حسر المساعدة الحياة (١) . - حسر المساعدة المسا

أيضا يثبت الجويني للبارى الحياة بدليل آخر ، نقله عنه الفزالى ، وهو نفس الدليل التقليدي الذي إستخدمه الأشاعرة جيعا في إثباتهم الحياة للبارى . إذ يذهب الجويني إلى أنه لو لم يتصف البارى بالحياة ، لكان مرصوفا بما يضادها ﴿ إِذْ كُلُ قابل لنقيضين على البدل لا واسطة يستحيل خلوه عنها ﴾ (*) ، وضد الحياة هو الموث ، وهو آفة دالة على حدوث الموصوف بها ، والبارى يتعالى عن النقائص والآفات وعن سمات الحدوث ، فلما ثبت كونه سبحانه عالما قادرا ، والعلم والقدرة لا يمكن أن يتصف الجماد والميث بها ، فالعلم بالضرورة كونه تعالى حيا (*) .

نستطيع القول إذن بوجود تطابق يكاد يكون تاما بين مذهب الغزالى السابق بيانه فى إثبات صفة الحياة للبارى عز وجل، وبين مذهب منسبقوه من الأشاعره فى هذا المقام، بل نقول أنه يكاد يكون ناقلا لمذهبهم بنصه نقول ذلك، وان كانت نظرتنا هذه قد تختلف إلى حد ما فيها يتعلق باثبات الغزالى صفتى السمع والبصر للبارى تعالى ولننتقل الى توضيح ذلك.

Halley Burn Wille William

THE RESERVE THE PROPERTY OF THE PARTY OF THE

١ – الجويني : الشامل ـ طبعة اسكندرية ـ ص ٢٢٠

٧ ـــ الجويني : الارشاد ـــ ص ٧٧

٣ — الجويني : لمع الأدلة — تحقيق د. فوقية حسين ـ ص ٨٣ 🍱

ثالثاً : إثبات الغزالي كونه تعالى سميعا بصيرا

١ — الحالق أكمل من المخلوق:

وقد إستدل الغزالى فى إثباته صفتى السمع والبصر البارى بأدلة نقلية مثل تعالى ﴿ وهو السميع البصير ﴾ (١٠) ، أيضا نراه يستدل على ذلك بقول ابراهيم ﴿ عَلَيْكُ ﴾ الأبيه ﴿ لم تعبد من الا يسمع والا يبصر والا يغنى عنك شيئا ﴾ (٢) ، اذ كان أباه يعبد الأصنام فأراد أن يحتج عليه ، فأشار إلى إفتقار الأصنام لتلك الصفات ، بينا نسبها للبارى سبحانه والفزالى يرى فى

١ - الغزالى : احياء علوم الدين .. ح ١ .. الرسالة القدسية .. ص ٨١، أيضا : عقيدة أهل السنة .. ص ١٥٦ ، وأيضا : المقصد الأسنى .. تحقيق د. فضله شحاده .. ص ٩٦ ، وأيضا : الأربعين في أصول الدين ـ دار الآفاق .. بيررت سنة ١٩٨٢ .. ص ١٦ ، وأيضا : الإقتصاد في الإعتقاد ـ ص ٩٨ ، وأيضا : الإقتصاد في الإعتقاد ـ ص ٩٨ ، وأيضا : طبقات الشافعية للسبكي .. ح ٤ - ص ١١٩

۲ ـ سورة الشورى : آية ۱۱

٣ - سورة صيم: آية ١٤١٦ رية - يا حقيما الله المهال

ذلك أنه لو كان تعالى فاقداً لتلك الصفتان لما صدق إبراهيم في حجته على أبيه ولم يصدق تعالى في قوله ﴿ و تلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قوله ﴾ (١)، إذ نبه تعالى على تحقيق هذه الدلالة _ دلالة كو نه سميعا بصيرا و اثنى عليها وساها حجه ، ومن على الخليل إبراهيم بالهام هذه الدلالة اياه (٢٠).

وإذا كان الغزالي يثبت للبارى صفى السمع والبصر ، فانما يصدر فى ذلك أساسا عن إعتقاده وإعتقاد من سبقه من الأشاعرة ، بوجود كون الحالق أكل من المخلوق ، فانه إذا كانت المحلوقات الحادثة حاصلة فى عمومها على صفى السمع والبصر ، وكان السمع والبصر فى حقها كالا ، وفقدان تلك الصفات يعد نقصا فى حقها ،كان من الأولى أن يكون ابارثها ومبدعها هذا الكمال « إذ كيف يكون المصنوع أسنى وأتم من الصانع ، وكيف تعتدل القسدة مها وقع النقص فى جهته والكمال فى خلقه وصنعته » (٢) .

فاذا كان الغزالى بثبت كو نه تعالى سميعا بصيرا ، فقد اعترض عليه المعتزلة في ذلك ، كما عادضه أيضا الفلاسفة . وان كان الغزالي في مذهبه في هذا المقام - مقام إثبانه السمع والبصر للبارى سبحانه - يقترب إلى حد ما من مذهب المعتزلة والفلاسفة ، كما نوضح ذلك الآن .

ريف ريدا سعار ليزار راجيء الحالية بيدا

s to the same of the same

١ – سورة الأنعام : آية ٨٨

٢ - الغزالى : الإقتصاد فى الإعتقاد - نشرة الجندى - ص ٨٨
 ٣ - المصدر السابق: ص ٨٨ - ٩٩ ، وأيضا : الرسالة القدسية .. ص ٨٨،
 وأيضا : طبقات الشافعية ـ ح ٤ ـ ص ٨٧.

٧ — رد الغزالي على المعتزلة والفلاسفة :

ذهب المعتزله مخالفين بذلك مذهب الأشاعرة ، إلى أن البارى سبحانه ليس برا، ولا سامع على الحقيقة ، وإنما يقال برى ويسمع على معنى أنه يعلم المرئى والمسمرع، فسمعه بمعنى علمه بالمسموع وليس بادراك حقيقى. وتلك مقالة الكعبى ومن تابعه من المعتزلة البغداديين أما الجبائى وإبنه أبو هاشم فقد ذهبا إلا أن المعنى بكونه تعالى سميعا بصيرا ، أنه حى لا آفة به تمنعه من إدراك المسموع إذا وجد ، وأنه كان فى أزله سميعا ولم يكن سامعا وبصيرا ولم يكن مبصرا ، وانما صار سامعا مبصراً عند وجود المسموع والمرئى (۱).

يقول القاضى عبد الجبار: «أعلم أنه سبحانه يوصف بأنه سميع بصير ، ويراد بذلك أنه على حال لاختصاصه بها يدرك المسموع والمبصر إذا وجدا، وهذا لا يرجع إلا إلى كونه حيا ، وأنه لا صفة للسميع والبصير بكونه سميعا زائدة على ذلك » (٢). أيضا ينفى القاضى أن يكون البارى تعالى مبصراً ببصر ، وهذا ترتيبا على مذهبه ومذهب المعتزلة جميعا في نفى رؤية

۱ ــ البغدادى: أصول الدين ــ ص ۹۲ ــ ۹۷ ، وأيضا: الفرق بين الفرق للبغدادى ــ ص ۲۰ ، وأيضا: الفرق بين الفرق للبغدادى ــ ص ۲۰ ، وأيضا: الإرشاد للجويني ــ ص ۷۲ ، وأيضا: الإقتصاد في الإعتقاد ــ ص ۹۸ ، وأيضا: لباب العقول للمكلاتي ــ ص ۲۳۱، وأيضا: الملل والنحل للشهرستاني ــ ح ۱ ــ ص ۸۳ .

۲ _ القاضى عبد الجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل _ ج ٥ _
 ص ٢٤١ ، وأيضا : المواقف للانجى _ ص ٢٩٣

البارى . والقاضى هنا يقيس الغائب على الشاهد ، فيرى أن النظر أو الرؤية في حق المخلوق هي تقليب حدقته نحو الشيء إلتها الرؤيته ، والله سيحانه يتعالى أن بيصر بحاسة أو آلة (أ) ، ومن ثم يرى القاضى أنه لما ثبت استحالة رؤيته المعدوم وإدراكه ، وثبث أيضا أن الموجود فقط هو المدرك دون المعدوم ، فانه يثبت بذلك أن البارى سبحانه لا يكون مدركا بالبصر ولا سامعا بالسمع فيه لم يزل ، ولا يوصف بذلك إلا عند وجود المسموعات والمرئيات ، أما معنى تلك الصفتين فيصرف إلى كونه سبحانه عالما (٢) . ومن هنا نرى القاضى يثبت أن السمع والبصر هما نفس العلم بالمسموع والمبصر عند حدوثها ، ولذلك فها حادثان (٢) .

فاذا أثبت الغزالي للباري سبحانه السمع والبصر ، اعترضت المعتزلة بأن السمع والبصر في تلك الحالة لا يخلو : إما أن يكونا حادثين ، أو يكونا قديمين ويستحيل – فيها يرى جمهور المعتزلة – أن يكون السمع والبصر حادثين، لانه تعالى ليس محلا للحوادث . ومحال أيضا أن يكون سمعه وبصره قديمان .. على مذهب المعتزلة .. إذ «كيف يسمع صوتا معدوما وكيف يرى العالم في الازل والعالم معدوم ، والمعدوم لا يرى (؛) .

محروا والمال الاستعراء وووا بالماء والمالات

١ _ القاضي عبد الجبار: المفنى _ ج ٥ _ ص ٢٤٢

۲ _ المصدر السابق : ص ۲۶۷ ـ ۳۶۳ ، و أيضا : مقالات الاسلاميين
 للا شعرى ـ ج ۱ ـ ص ۲۳٥ ـ ۲٤٩

٣- الإنجى : المواقف . ص ٢٩٣

٤ _ الغزالى : الإقتصاد في الاعتقاد _ ص ٩٨

قان الغزالي بحيب على ذلك ، فيفرق في هذا الاعتراض بين المعترلة والفلاسفة ، إذ يسلم المعترلة بأنه تعالى بعلم الجزئيات الحادثة ، وأما الفلاسفة فينكرون ذلك (١) . ولدلك فان سبيل الرد على المعترلة أهون منه فيا يتعلق بالفلاسفة ، ومن ثم نرى الغزالي ردا على المعترلة يثبت للبارى علما يتعلق بالماضى والحاضر والمستقبل ، وهو عام أزلى واحد لا يتغير، ثم يطرد دلالته على هذا العلم على ما يخص السمع والبصر ، إذ أنه كها جازأن يكون للبارى علم واحد متعلق بالماضى والحاضر والمستقبل ، وجب تجويز ذلك للبارى علم واحد متعلق بالماضى والحاضر والمستقبل ، وجب تجويز ذلك في سمعه و بصرة في الازل ولا مسموع ولا من . بقول الغزالي : و فان جاز إثبات صفة تكرن عند وجود العالم على بأنه كائن وفعله بأنه سيكون وبعده ، و بأنه كان وقبله بأنه سيكون ، وهو لا يتغير ، عبر عنه بالعلم وبالعالم والغلية ، وجاز ذلك في السمع والسمعية والبصر،

أما النلاسفة — كما يذكر ذلك الغزالي — فقد أنكروا علمه تعالى بالجزئيات وقصروه على الكليات ، إذ البارى لا يعلم الجزئيات إلا بنوع كلى . لذلك يرى الفزالي أن سبيل الرد عليهم – أى الفلاسفة – هو إثبات علم للبارى قديم يتعلق بالحادثات ، ثم قياس هذا الدليل أو الإثبات فيا يتعلق بالسمع والبصر (٢).

١ - الفزالي . الاقتصاد في الاعتقاد .. ص ٩٩ .

٢ ... المصدر السابق: نفس الصفحة

٣ - المصدر السابق: نفس الصفحة.

وإذا فالفزالي يثبت أن السمع والبصر صفات كال للخالق و هو فى ذلك يقيس الفائب على الشاهد و فالصير أكل ممن لا يبصر ، والسميع أكل ممن لا يبصر ، والسميع أكل ممن لا يسمع ، والسمع والبصر عنده قديمان ، ولذلك فقد أجاز أي الفزالي متابعا في ذلك لأئمته من الأشاعرة و أن يسمع البارى صوا معدوما ، وأن يرى العالم في الأزل والعالم معدوم ، لأنه كما أن علمه تعالى يتعلق بجميع المعلومات المحدثات والنانيات ، وبالحاضر والماضى والستقبل ، جاز تعلق السمع والبصر عما كان وما سيكون .

ونستطيع القول إذا ما سبرنا مذهب الفزالى السابق فى إثبات سمع وبصر البارى فى الأزل ولا سموع ولا مبصر، أن هذا المذهب يعد نتيجة طبيعية لمذهبه ومذهب الأشاعرة جميعا فيا يتعلق بالعلاقات بين الأشياء وأسبابها، فاذا كان الفزالي بذهب فى ذلك إلى ضرورة العلاقة بين السبب والمسبب عن طريق خرق العادة، لذلك فقد أجاز للبارى الرؤية ولامم أى، والسمع ولا مسموع، والعلم أيضا ولا معاوم، وكذلك أثبت له تعالى القدرة ولا مقدور، وطرد ذلك أيضا فيا يتعلق بباقى الصفات الثابتة له تعالى .

يقول الفزالى فى معرض رده على الفلاسفة : « البارى تعالى علم علم بوجود العالم فى وقت وجوده ، وهذا العلم صفة واحدة ، مقتضاها فى الأزل ، العلم بأن العالم يكون من بعد ، وعند الوجود العلم بأنه كائن ، ويعد العلم بأنه كان . وهذه الأحول تتعاقب على العالم ، ويكون مكشوفا لله

تعالى تلك الصفة وهي لم تتغير ، وإنما المتغير أحوال العالم » (1) . فعلم الباري عند الغزالى ، علم قديم وواحد ، يعلم المعلومات على ما هي عليه دون أن تتغير له صفة لأن الماضي والحاضر والمستقبل ، هي تقسيمات الزمان المحدث بأحداثنا ، ولكن الا زمنة واحدة بالنسبة لله ، إذ لا فرق عنده بين ما كان وما يكون وما سيكون

ولكن الغزالي إذ يثبت للبارى سمعا و بصرا قديمين ، متابعا بذلك شيخه من الأشاعرة ، إلا أنه لا يثبت له تعالى سمعا ولا بصرا بادراك ، إذ يري أنه تعالى برى من غير حدقة ولا أجفان ، ويسمع من غير أضمخة ولا آذان ، فكما أن ذانه - كما يرى ذلك الغزالي - لانشبه ذوات الحلق ، فان صفاته أيضا لا تشبه صفات الخلق (١) ، إذ كما جاز له تعالى أن يخلق بغير آله ويبطش بغير جارحة ، جاز له أيضا أن يدرك المسموعات والمبصرات ولا إدراك . وهو لذلك يرد صفتي السمع والبصر الإلهيمين إلى صفة العلم الإلهى فكما أن السمع والبصر في حق المخلوق المدرك بالآلات بعد كمالاله ، فانه

١) الغزالى : الإقتصاد فى الإعتقام ـ المطبعة التجارية ـ بدون تاريخ
 ص ٦٩ ، وأيضا : تهاف الفلاسفة ـ تحقيق د. سليان دنيا ـ الطبعة السادسة
 ص ٢١٣ .

ب الغزالي . الاربعين في أصول الدين .. ص ١٧ .. ١٦ وأيضا . الرسالة القدسية .. ص ١٨ ، وأيضا . عقيدة أهل السنه .. ص ١٥٦ ، وأيضا الاقتصاد في الاعتقاد .. ـ ص ١٠٠ . وأيضا المقصد الأسني ..
 ص ٢٦ ، وأيضا . طبقات الشافعية للسبكي .. ج ٤ .. ص ١١٩ . ١٢٠ ، وأيضا . المقصد الاسني للفزالي .. ص ٧٧ .

يكون في حق الخالق ، عبارة عن صفة ينكشف بها كال صفات المسموعات وكال نعوت المبحرات (١) . والغزالي هنا يرفض قياس الغائب على الشاهد، خالفا بذلك لمذهب غيره من الأشاعرة (١) .

وبذلك استطاع الغزالي أن يفر من دعوى التشبيه التي وجهها إليه المعتزلة، عماما كما وجهودها من قبل لمن سبقه من الاشاعرة. ودليل الغزالي على ذلك، أنه لما كان سمعه تعالى وبصره منزه عن أن يتطرق إليه الحدثان، وهي التغيرات التي يستازمها الإدراك من تغير المسموع والمرئى ، كأن السمع والبصر في حقه تعالى عبارة عن من يد كشف بالإضافة إلى العلم ه ذان العلم والبصر في حقه تعالى عبارة عن من يد كشف بالإضافة إلى العلم ه ذان العلم والبصر كمال ذان للعلم ، إذ هو إستكمال للعلم والتخيل » (") .

وهكذا رأينا الغزالى برد صفق السمع والبصر للبارى تعالى إلى صفة العلم مقتربا بذلك من مذهب المعتزلة ، ومخالفا للا شاعرة السابقون عليه ، وإن كان يعد متابعا للا شعرى وموافقا له فى قوله للا شعرى بذلك ، إذ د فيه الأشعرى سمع و بصر البارى إلى علمه تعالى ().

١ - الغزالي. المقصد الاسنى - ص ٩٩ - ٩٧.

٢ - المعمدر السابق: ص ٧٧ .

۳ - الفزالي . الاقتصاد في الاعتقاد - ص ١٠٠ ، وأيضا . المقصد
 الاسني - ص ٩٦ - ٩٧ .

٤ ــ المكالاتي . لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الاصول ــ
 تحقيق د. فوقية حسين ــ ص ٢١٣ ، وأيضا الملل والنحل للشهرستاني ــ
 ج ١ ص ١٠١ .

وبنفس الا سلوب استطاع الغزالي أيضا أنبرد على دعوى المعترلة حين ألزموه بتجويز كون البارى ذا نقا شاما ، باعتبار هذه الإدراكات تعد كالا في حقها . وذلك بناه اعلى في حق المخلوقات كماكان السمع والبصر كهلا في حقها . وذلك بناه اعلى تنبيهه _ أى الغزالى _ يكون الحالق من الواجب أن يكون أكمل من المخلوق وقياسه الغائب على الشاهد في ذلك (١) . ولذلك نرى الغزالى يرد عليهم ، إنطلاقا من مذهبه ومذهب غيره من الا شاعرة في السبلية ، بأنه يثبت للبارى أنواع الإدراكات من السمير والعلم الذي هو كهال في الإدراك ، ولكن دون الا سباب التي تقترن عادة بتلك الإدراكات من المهاسة والملاقاة ، لأن ذلك من سهات الحدوث ، وهو في حقه تعالى المهاسة والملاقاة ، لأن ذلك من سهات الحدوث ، وهو في حقه تعالى

و بنفس طريقة الفزالي السابقة ، برد أيضا على دعوى المعتزلة حين الزموه بتجويز إلقذاذ البارى وألمه بالمدرركات ، وأن عدم تبوت هذه الإحساسات ونحوها له تعالى بعد نقصافى حقه تعالى عن ذلك (٢) . فيذهب الغزالي إلى أن اللذه والالم ، تعد كالا بالنسبة للمخلوق ، ولا تعد كذلك بالنسبة للمخالق ، إذن أن تلك الاحاسيس محوجة إلى أمر توجب الحدوث، فالالم نقصان ، لانه محوج إلى سبب وهو الضرب ، واللذة ترجع إما إلى زوال الالم ؛ أو إلى دراك ما يشتاق ويحتاج إليه المخلوق ، والحاجة

١ ــ الغزالي . الإقتصاد في الإعتقاد ـ ص ١٠٠٠

المصدرالسابق نفس الصفحة، وأيضاً الإرشاد للجويني ص ١٨٦
 رسالة الحرة للباقلاني ص ٢٢٠

٣ _ الغزالي . الإقتصاد في الإعتقاد ص ١٠٠ - ١٠١ -

والشوق .. فيما يرى الغزالي .. تعدان نقصا ، لا ن « الموقوف على النقصان ناقص» (١) ، أيضا فان الشهوه .. ومعناها طلب الشيء الملائم .. تعد نقصا، لا ن هذا الطلب لا يكون إلا عند فقد المطلوب ، تماما كما كانت اللذة لا تتجقق الا عند نيل ما ليس بموجود . ولذلك كانت اللذة والالم والشهوة تعد كالا في حق المخلوق ، لا نه يعوزه ما سبق ، ولا تعد كالا في حق المخالق ، لا نه تعالى لا يعوذه شيء أصلاحتي يكون بطلبه مشتهيا و بنيله ملتذا (١) .

و نود أن نشير إلى أنه إذا كان الغزالي يعد الامور السابقة من اللذة والالم والشهوة كالا فى حق المخلوق ، إلاأنه لا يعتبرها كالا فى ذائها ، وإنما هى تعد كالا بالاضافة إلى أضدادها التى هى مهلكات . فاللذة تعد كالا بالاضافة إلى الالم وغير ذلك من نحو تلك الاحساسات . « لا ن النقصان خير من الهلاك » (") . ولذلك يرى الغزلي أنه لما كانت تلك الامور لاتعد كالا فى ذائها . فانها تباين بذلك العلم الذى يرد إليه كونه سميعاً بصيراً . والذى يعد كالا فى حد ذاته دون إعتباده على أسباب مما قد تثبت للمخلوقات المحدثة (ئ) .

And the Control of the Printer of the State of the State

بال مع وقع المالية في المالية و المالية المالية المالية المالية المالية المالية المالية المالية المالية المالي

into the sale of the sale of the sale of the sale of the

١ _ الغزالي . الإقتصاد في الإعتقاد ص ١٠١ .

٧ _ المصدر السابق : نفس الصفحة .

٤ _ الأُنجِي. المواقف ص ٢٩٢.

رابعا: الجذرر الأشعرية لاثبات الفزالى السمع والبصر والحياة السادى ومدى متابعته للاتجاه الأشعرى

اذا كنا قد استعرضنا في سبق مذهب الغزالى فى اثباته صفى السمع والبصر للبادى تعالى ورده تلك الصفتان الى كو نه تعالى عالما ، إذ اعتبر السمع والبصر مزيد كشف و كال بالاضافة الى العلم . فانه يكون بذلك قد خالف ائمته من الأشاعرة فى هذا المقام . إذ ذهب الأشاعرة جميعا متقدمين ومتأخرين الى ثبوت صفى السمع والبصر له تعالى ، كما صرح بذلك سبحانه فى كتابه الكريم واستفاضت به الأخبار وانفق عليه اجماع الأمة (١) ، وأن سمعه و بصره تعالى فديمان زائدان على ذاته سبحانه ، وليس هو الذات ولا وجوها للذات ، كما ذهبت الى ذلك المعتزلة وصرح به الغزالى ، وأن كان المعتزلة عدى يذهب فى قول له الى صرف صفى السمع والبصر الى كون البادى سبحانه عالما (١) .

فالا شاعرة جميعا يستدلون على ثبوت السمع والبصر للبارى صفة واحدة و إذ هو تعالى ، صفة واحدة فيالم يزل ، استنادا إلى ثبوت الحياة له سبحانه، و إذ هو تعالى ، وكل حى يصح اتصافه بالسمع والبصر، ومن صح اتصافة بصفة ، اتصف بها أو بضدها ، وضد السمع والبصر هو الصمم والعمى ، وها من

١ _ الأبجى. المواقف فى علم الكلام ... ص ٢٩٢ ، وأيضاً . لباب العقول للمكلاتى .. ص ٢١٣

للمكلاتى . لباب العقول .. ص ٢١٣ ، وأيضا . المواقف للايجى
 ص ٣٩٣ ، وأيضا . الملل والنحل للشهرستانى .. ج ١ - ص ١٠١

صفات النقص ، والنقص آفه ، الآفات ممال في حقه تعالى ، إذ تدل على حدوث من جاز عليه (۱) ومن ثم امتنع انصافة تعسالى بتلك الآفات من الصمم والعمى ، ووجب من ذلك أنه تعالى سميع بسمع ، بصير ببصر ، فتكو نان بذلك صفتين وائدتين على كونه تعالى عالما .. والدليرعليه أنه لوكان معنى سميع بصير هو معنى كونه عالما . لكان كل معلوم مسموعا ، ولما كان ذلك غير جائز بطل صرف كونه تعالى سميعا بصيرا الى كونه عالما ، وتبت أنه سميع بسمع ، بصير ببصر (۱) . أيضا يدل على ذلك أن من علم شيئا أنه سميع بسمع ، بصير ببصر (۱) . أيضا يدل على ذلك أن من علم شيئا المخبر ، ثم رآه بالبصر ، وجد بالضرورة تفرقة بين الحالين ، وإذا ثبتت التفرقة ، ثبت لا محاله أن كون الحي سميعا بصيرا ، زائدا على كونه عالما را) .

أيضا فلا معنى .. فيايرى الاشاعرة .. للموصوف بالسمع والبصر ،

۱- الاشعرى . اللمع - ص ۱۰ ، وأيضا . الفرق بين الفرق للبغدادى ص ۲۰۲ ، وأيضا ، أصول الدين للبغدادى - ص ۹۹ ، وأيضا . التبصير في الدين للاسفر اييني - ص ۱۹۵ ، وأيضا . المواقف للأيجي - ص ۲۹۷ وأيضا . المواقف للأيجي - ص ۲۹۷ وأيضا . لباب العقول المكلاتي ص ۲۱۲ ، وأيضا . التمهيد للباقلاني طبعة بيروت ص ۲۷ - ۲۸ ، وأيضا . الانصاف للباقلاني ص ۲۳ - ۳۳ ، وأيضا لمع الادلة للجويني ص ۵۸ ، وأيضا . الارشاد للجويني ص ۲۸ - ۳۸ ، وأيضا . الارشاد للجويني ص ۲۸ - ۳۸ ، وأيضا . الارشاد للجويني ص ۲۸ - ۳۸ ، وأيضا ، عصل أفكار المتقدمين والمتأخرين للرازي ص ۱۷۱

٧ - الأشعرى . الآيانه ص ١٥٨ ، ١٥٩ .

۳ - المكلاتي . لباب العقول ص ۲۱٤ ، وأيضا . أصول الدين
 للبغدادي ص ۹٦

الا ثبوت هانتي الصفتين له (۱) . كذلك فان البارى تعالى لا يجوز أن يكون سميعا بصيرا مع عدم السمع والبصر ، فوجب بذلك أن كونه سميعا بصيرا علمه في كونه كذلك ، نما بوجب أن يكون البارى ذا سمع وبصر (۱) « لان الحكم العقلي الواجب عن علم ، لا يجوز حصول لمن هو له ، مع عدم العلم الموجبه له ، ولا لاجل شي و نخالفها ، لان ذلك يخرجها من أن تكون علمه للحكم » (۱) .

أيضا استدل الأشاعرة – وخالفهم الفزالي في ذلك على ثبوت السمع والبصر للبارى تعالى في الأزل ولا مسموع ولا من في ، إذ أن صفاته تعالى خالفه بالحقيقة لصفاتنا ، وعليه بجوز أن لا يكون لسمعه ولبصره نفس ما لأساعنا وأبصارنا ، ولا مشروطا بما يشترط في علمنا بالمسموع والمرئي (١) . وهم بذلك .. أى الأشاعره .. يردون على احتجاج المعتزلة ، حين ذهبوا الى نفي السمع والبصر للبارى في الأزل لانه لا يعقل وجود تلك الصفتان في الازل ولا مسموع ولا مرئى إذ السمع والبصر – على مذهب المعتزلة _ متعلقان فقط بما هو موحود ، أما المعدوم فلا يتعلقان به . فيرى الاشاعرة ردا على ذلك ، بأن انتفاء تعلق السمع والبصر بالمسموع والمرئى في الأزل لا يستلزم انتفاء هاتين الصفتين ، كما هو الحال في الشاهد ،

١ - الاسفر اييني : التبصير في الدين ص ١٤٥ ، وأبضا : البهيد
 للباقلاني ، طبعة بيروت ص ١٩٧

⁻ الباقلاني : التمهيد، طبعة بيروت ص ٢٩

٣ _ المصدر السابق: ص ١٩٨

٤ - الایجی: المواقف فی علم الكلام ص ٢٩٣

فان « خلوهما عن الادراك لا يوجب انتفاءهما أصلا » (¹) .

نقول تعليقا على ما سبق أن الاشاعرة اذا كانوا قد أثبتوا كون البارى سميعا بصيرا فيا لم يزل بسمع و بصر زائدا على كونه عالما فان الفزالى لم يكن متا ما للائمتة في ذلك بل أنه على العكس ذهب منتجلا مذهب المعتزلة ، فرد صفتي السمع و البصر الى كون البارى تعالى عالما . وقد تابعه في مذهبه هذا بعض متأخرى الاشعرية كحمد عبده والمكلاتي (٢) حيث يقول محمد عبده في (رسالة التوحيد) : « ومما ثبت له بالنقل ، صفة البصر ، وهي ما به تنكشف المبصرات . وصفة السمع، وهي ما به تنكشف المبصرات . وصفة السمع، وهي ما به تنكشف المبصرات . والمنا أن نعتقد أن هذا الانكشاف المسموعات ، فهو السميع البصير . لكن علينا أن نعتقد أن هذا الانكشاف المسموعات ، فهو السميع البصير . لكن علينا أن نعتقد أن هذا الانكشاف المسموعات ، فهو السميع البصير . الكن علينا أن نعتقد أن هذا الانكشاف المسموعات ، فهو السميع البصير . الكن علينا أن نعتقد أن هذا الانكشاف المسموعات ، فهو البصر بمثابة الانكشاف لا الادراك الحقيقي تماما كا ذهب الغزالي الى ذلك من قبله فرارا من الوقوع في محض التشبيه (۱) .

١ - المصدر السابق. نفس الصفحة .

٢ ـ المكلاتي . أباب العقول ص ٢١٤

٣ - محمد عبده . رسالة التوحيد .. تعليق رشيد رضا : دار المعارف
 القاهرة سنة ١٩٧٧ ص ٤٦ - ٤٧ - ٨٤

إلى المقصد الاسمى ص ٩٦ ، وأيضا الاربعين فى أصول الدين ص ١٦ ، وأيضا الاقتصاد الدين ص ١٦ ، أيضا الاقتصاد فى الاعتقاد ص ١٠٠ ، وأيضا وأيضا طبقا الشافعية للسبكي : ج

خامساً : نقد ابن رشد للغز الى و الأشاعرة

اذا كان ابن رشد قد اهتم بنقد مسلك الأشاعرة - والذي يعده مسلكا جدليا لا برهانيا — فيما يتعلق بصفتى القدرة الالهيه والوحدانية ، فقد أهتم أيض — ا بنقد مسلكهم فيما يتعلق باثباتهم السمع السمع والبصر والحياه . أيض والواقع أن ابن رشد قد نقد مسلك الأشاعرة فيما يتعلق باثبات الصفات الالهيه بطريقين (١) ، فأحيانا ينقد هم بطريق مباشر ، وإذ يوجه نقده الى الآرا التي قال بها هذا المفكر أو ذاك من الاشاعرة أو من تأثر بهم وساد على دربهم كالغزالي مثلا ، أما طريقة الآخر ، فيتمثل في دفاعه عن الاتجاه المفارة وهذا الاتجاه كالانحي على المناعرة وهو الاتجاه الخطابي الجدلى يعد مناقضا تماما للاتجاه كالانحي على الشاعرة وهو الاتجاه الخطابي الجدلى والذي دأبوا عليه في دراستهم للصفات الالهي به ، و كما يذهب الى ذلك المنتجلون لمذهب ابن رشد وهذا الطريق - أي الطريق الناني الذي انتهجه ابن رشد في نقده للاشاعرة - يعد أيضا نقدا صريحا للاشاعر ، وان كان قد صيه في قالب آخر .

والواقع أن ابن رشد وهو ينتقد مسلك الانشاعرة في اثباتهم صفة الحياة له تعالى ، قد رتب بحثه في صفة الحياة على بحثه في صفة العلم ، حيث يرى أن الاشاعرة والمتكلمين عموما قد أثبتوا للبارى تعالى الحياة استنادا الى ثبوت عموم علمه وقدرته ، والعالم القادر لا يكون االاحيا (١) ، فيرى

١ عاطف العراقي: المنهج النقدى في فلسفة ابن رشد ص ٩٥ - ٩٦
 ٧ ـ الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ص ٩١، وأيضا : المواقف الايجى ـ ص ٢٩، وأيضا : الشامل الجويني طبعة اسكندرية ص ٢٢٢

أن مسلك الاشاعرة في ذلك بعد مسلكا خاطئًا ، لا أن أخص وصفاته تعالى المس هو كونه قادرا - كما ذهب الى ذلك الاشاعرة وخصوصا الاشعرى (،) و أغا الحياة والعلم هما أخص أوصاف الاله . وهو يستدل على ذلك ، بأن اسم الحياة لا ينطبق الاعلى الادراك ولما كان فعل العقل هو الادراك ، فان فعل العقل هو حياة (١) .

إذا كان ابن رشد قد آثر الوقف الفلسفى ، رافضا بذلك المهوقف الاشعرى الجدلى فيما يتعلق باثبات صفة الحياة له سبحانه ، فانه قد فعل ذلك أيضا بالنسبة لصفتى السمع البصر ، إذ ينمى على المتكلمين عموما وعلى الاشاعرة على الخصوص اسرافهم فى تأويل صفتى السمع والبصر ، تأويلا أعاق فهم الجمهور لهاتين الصفتين ، بالاضافة الى كونه تأويلا لا يرقى إلى مستوى البرهان الذى ينشدة الفايسوف (٣). وقد دأب ابن رشد كما نلاحظ مستوى البرهان الذى ينشدة الفايسوف (٣). وقد دأب ابن رشد كما نلاحظ فيا وجههه عموما المشاعرة من نقد على هذا الائسلوب .

هذا فيا يتعلق بتعليق ابن رشد على مذهب الاشاعرة ، وفي مقابل ذلك نجد مذهبه الذي يتعشل في أن الباري سبحانه يتصف بالسمع والبصر ، كا نبه الشرع على اتصافة تعالى بها (٤) ، أيضا فان الدليل العقلى يؤكد ذلك كا يذهب ابن رشد _ لانه لما كان من شرط الصانع أن يكون مدركا لكل

۱ – الشهرستاني : ماية الاقدام في عام الكلام ، نشرة جيوم ص ٩١ وأيضا : الملل والنحل للشهرستاني ص ١٣٠

۲ - ابن رشد . تفسير كتاب المتيافيزيقا لارسطو ج ۴ ص ١٩١٩
 ۳ - عاطف العراقي . المنهـج النقدى في فلسفة ابن رشد ص ١٠٠
 ٤ - ابن رشد . مناهج الا دله ص ١٩٥

ما في المصنوع ، وجب أن يكون له هذان الإدراكان ، إذ من الواجب أن يكون عالما مدركات السمع ، فهى م صنوعات له (١) ، فما يدل عليه اسم الإله وأسم المعبرد إنها يقتضى أن يكون مدركا محميع الإدراكات ، لأمه من العبث أن يعبد الإنسان من لا يدرك أنه عامد له (٢) .

ونحن نلاحظ أن ابن رشد إذا كان ينقد الأشاعرة في مسلكهم السابق ، فاله يقترب في مذهبه من الغزالي ، وذلك حين يدافع في نقده غير المباشر للا شاعرة عن مذهب الفلاسفة ، إذ يرى أن الفلاسفة لا يذهبون أطلاقا إلى أن ما ليس له سمع ولا بصر أشرف نما له سمع وبصر — كا سبق ووجه لهم الغزالي هذا النقد حين إثبانه لكون الحالق أكمل من المخلوق — بل أنهم يذهبون إلى ذلك — كا يذهب ابن رشد محاولا الدفاع عن مذهبهم — من يذهبون إلى ذلك — كا يذهب ابن رشد محاولا الدفاع عن مذهبهم — من لا يعلوه شيء في الشرف من السمع والبصر ، وهو العلم ، إذ ا كان العلم لا يعلوه شيء في الشرف م نجبر أن يكون ما ليس بعالم أشرف نما هو عالم (") . ونحن نلاحظ أن مذهب الفلاسفة هذا و بالتالي مذهب ابن رشد ، وهو بعينه ما ذهب إليه الغزالي في هذا المقام .

وينتهى ابن رشد _ فى معرض نقده للا شاعرة فى هذا الموضوع _ إلى أن الله تعالى إذا كان قد وصف نفسه فى الشرع بالسميع البصير ، تنبيها على

١ _ المصدر السابق: ص ١٦٤ - ١٦٥ .

٢ _ المصدر السابق . ص ١٦٥ . _ حال حالة = = عالم

٣ _ ابن رشد : تهافت التهافت .. طبعه القاهرة ١٩٠١ ، ص ١١١ .

أنه لا يفونه نوع من أنواع العلوم (وابن رشد في قوله هذا رد السمع والبصر إلى علمه تعالى ، تماما كما سبق ورد الغزالي سممه تعالى وبصره إلى كونه سبحانه عالما ، وكذلك فعل أيضا الأشعرى في قول له (١) ، ومع ذلك نراه - أى ابن رشد - يتوجه بنقده إلى الغزالي ، إما معاندا بذلك لما إنتهى إليه الغزالي ، أو قاصراً عن فهم مذهبه في ذلك) فان تعريف ذلك للجمهور ليس بمستطاع إلا بلفظى السمع والبعر . ولذلك نراه .. أي ابن رشد .. يذهب إلى أنه من الواجب أن يكون تأويل تلك الصفتين قاصراً على العلماء وحدهم دون الجمهور .. وهو ما لم يلتزم به الغزالي (١) .. والذين ضربت لهم هاتين الصفتين في الشرع لتقريب صفة العلم لأذهانهم ، إما أهل طبرهان أن العلماء ، فيكفيهم تعقل صفة العلم وفهم مدلوها (٢) ..

نقول هكذا ذهب ابن رشد في نقده للأشاعره ، وهكذا وجدناه برفض مسلكهم ومسلك الغزالي فيها يتعلق باثباتهم الصفات السمع والبصر والحياة للبارى تعالى . واكنا إذ نعتبر نقد ابن رشد للا شاعرة والغزالي صحيحا فيها يتعلق باثباتهم الصفة الحياة ، فانا لا نعتبره كذلك فيها يخص صفتى السمع والبصر و نعال ذلك من وجهين ، الأول وهو أن ابن رشد قد وجه نقده للا شاعرة عموما بخصوص مسلكهم في تأويل السمع والبصر . ونحن نتبين من استعراضنا لمذهبهم جميعا شوى الغزالي ، أنهم لم يأولوا تلك

١ ـ المكلاتي : لباب العقول ـ ص ٢١٣ .

٢ - ابن رشد : تهافت التهافت .. ص ١١٢ .

٣ - ابن رشد: مناهيج الأدلة .. ص ١٦٥ .

الصفتين ، بل أثبتوا كونه تعالى سمعيا بصيرا بسمع و بصر أى بادراك حقيق ، وكانت مقالتهم فى ذلك أشبه بمقالات المشبهه من الحنابله وبما ذهب إليه أيضا ابن تيميه فى إثباته اصفى السمع والبصر الإلهيتين بناء على قاعدة الكال الثابت للبارى (أ).

أما الوجه الثانى ، فنقول فيه إن ابن رشد أن كان قد نقد ابن تيميه بخصوص تأويله تلك الصفتين _ وهذا صحيح ، إذ أولها — أى صفتى السمع والبصر _ كمزيد كشف بالإضافة إلى العلم _ إلا أن ابن رشد قد إنتهى في هذا المقام إلى ننس المذهب الذي إنتهى إليه الغزالى ، إذ رد ابن رشد صفتى السمع والبصر إلى معنى العلم (١) ، وإن كان قد صب مذهبه في تالب نقدي مخالف .

سادسا : نظرة نقدية :

إستعرضنا فيها سبق إثبات الغزالى السمع والبصر للبارى تعالى ، وأوضحنا فيه مدى متابعة الغزالى للاتجاه الأشعرى فى هذا الموضوع , ومنه تبينا كيف كان الغزالي متابعاً أميناً لأتمته من الأشاعرة فى جملتهم فيها يتعلق باثباتهم صفة الحياة للبارى سبحانه ، إذ إنتهوا جميعا إلى إثبات حياته تعالى باثبات كونه تعالى عالما قادراً ، حيث أعتبروا القدرة أخص أوصافه سبحانه ، وتابعهم فى ذلك الغزالى . إلا أنه قد خالفهم فيها يتعلق باثبات السمع والبصر

١ - ابن تيميه: مجموعة الرسائل الكبري - ج ٥ مـ ص ٤٣ - ٤٦ ،
 وأيضا: منهاج السنه لابن تيميه - ج ١ ص ١٩٤ .

٢ _ ابن رشد : تهافت التهافت .. ص ١١٢ .

لله ، إذ ذهب الأشاعره جميعاً إلى إثبات كونه تعسالي سمعيا بعيدا بصد بصمع وبصر ، بينا إنتهى الفزالي إلى إثبات كونه سميعا بصيرا بمعنى كونه تعالى عالمها ، وقد شابه مذهبه في ذلك مذاهب المعنزلة والفلاسنة في هذا الموضوع حين ردوا سمع وبصر البارى سبحانه إلى كونه عالما وأن كان قد وجه نقده إليهم في ذلك ، فقد إنتهى إلى نفس ما إنتهوا إليه .

عرار مكتوريد ال ردي المرازقية فيها المناق

ا ـ ان تينيه: خوعة (لَطَّلُّنَّ الْكَرُواْ لَكُوْلُ حَمَّا مِنْ الْمُنْ لِمُنْ الْمُنْ الْمُنْ الْمُنْ الْمُنْ وأبط : مناج السم لان لينيا لانها من أو أساء الله السماء الله ٢ ـ اين رشد: كانت الرائلة عن ١/١٤ توالد عن ما ١٠٠٠

القصت الرابع

صفة الاراده الالهية والعلم الالهي عند الغزالى وأمولها الآشعرية

ويتضمن هذا الفصل العناصر الآتية :

أولا : إثبات الغزالي كون الباري تعالى مريدا لأفعاله .

ثانياً : إثباته امكان صدور حادث عن قديم ورده على الفلاسفة .

ثالثاً : إثبات الغزالي عموم تعلق الارادة الإلهية خلافاً للمعتزلة .

رابعاً : إثباته كون البارى مريدا بارادة .

خامساً : إثباته عموم تعلق العلمالالهي .

سادساً : رد الغزالي على الفلاسفة .

سابعاً : الأصول الاشعرية لاثبات الغزالي علم الباري و إرادته ومدى متابعته للمذهب الاشعرى

المناً: نقد ابن رشد للغزالي والإشاعرة .

السعا : نظرة نقدية

and the property

قال در الآن الراب الدائم الله المدال محما المحمد المرابعة المحمد المرابعة المحمد المرابعة المحمد المرابعة المحمد المحمد

ما الاعدرة الاقرادة الاقرادة

ويتضمن هذا العدل العاصر الآية :

الولا : إنهات الغزالي كون البادى تمالي حرمنا لأفعاله .

انا : إنانه المكان صدور عادت عن قديم ودوه على التلاسا

عالمًا ﴿ إِنَّاتِ الغَرْآلِي عُمُومُ تَعَلَقُ الْإِدَادَةُ الْإِلْمِينَا خَلَاقًا لَلْمُعَرَّلُهُ ﴿

وابعاً : إثباته كون البارى صيداً بارادة

غلمساً : إثباته عموم نعلق العلم الالحق

سامياً : ود الغزالي على التلاسعة .

中国的政治、自治教育等

أ الأصول الاشعرية لاثبات الغزالي علم البادي وإراد،

A RATING MILE SAME I SAME

ومدى مثابعت المذهب الاشعرى .

A SEE SALES AND LAND THE SEE AND SEEDING

المنا : تقد ان رشد للغزالي والإشاعرة .

الما : نظرة نقدية

أولا: إثبات كون البارى تعالى مريدا لأفعاله:

كما أثبت الغزالي — متابغاً في ذلك من سبقوه من مفكرى الأشاعرة — القدرة له سبحانه ، فقد أثبت له تعالى أيضا الإراده ، صفة مغايرة للعلم والقدرة ، تخصيص أحد المقدرويين بالوقوع (١).

ودليل الغزالي على اثبات الإرادة ومغايرتها للعلم والقدرة ، أن الأفعال الصادرة منه تعالى كان جائز وقوعها وعدم وقوعها ، وترجيج الوقوع على عدمه لا يكون إلا بمرجح ، وليس ذاته هذا المرجج ، لأن نسبة الذات إلى الضدين واحدة (٢) . أيضا فليست القدرة _ فيها يرى الغزالي _ هى الرجح ، إذ القدره هي ما يتأتى بها الإيجاد ، كما أن نسبتها إلى الضدين واحدة ، إذ كما يمكن أن يقع بها من غير فرق ، ولما كان الضدان يتصفان بالجواز ، كان نسبة كل منها إلى الأوقات سوا ، فكما يمكن أن يقع في وقته الذي وقع فيه ، يمكن أن يقع قبله أو بعده (٣) .

١ ــ الغز الى ؛ الإقتصاد فى الإعتقاد ــ طبعة الجندى ــ ص٩٦، وأيضا : نهافت الفلاسفة ــ تحقيق د. سليهان دنيا ــ ص ١٠٧، وأيضا : المواقف فى علم الكلام اللايجى ــ ص ٢٩١.

٢ ــ الغز الى: الإقتصاد فى الإعتقـــاد ــ ص ٩١، وأيضا: الرسالة
 القدسية ــ ص ٨١.

س_الغزالى: الإقتصاد فى الإعتق_اد _ ص ٩١، وأيضا: الرسالة
 القدسية _ ص ٨١، وأيضا: المواقف للايجي _ ص ٢٩١، وأيضا: =

أيضا محيل الغرالي أن يكون التخصيص بسبب العلم و لأن العلم يتبع المعلوم ويتعلق به على ما هو عليه » (1) ، فالعلم يتبع الوقوع وبالتالي لا يكون وقوع الشيء تابعا له . يقول الغزالي : و الله سبحانه و تعالى يعلم أن وجود العالم في الوقت الذي وجد فيه كان ممكنا ، وأن وجوده بعد ذلك أو قبل ذلك كان مساويا له في الامكان ، لأن هذه الإمكانات متساوية ، فق العلم أن يتعلق به على ما هو عليه ، فان إقتضت صفة الإرادة و قوعه في وقت معين ، تعلق العلم بتعيين وجوده في ذلك الوقت لعلم بتعيين وجوده في ذلك الوقت لعلم تعلق الإرادة به ، فتكون الإرادة للتعيين عله ، ويكون العام متعلقا به تابعاً له غير مؤثر فيه » (1).

والغزالى يرد بذلك على الكعبى من المعنزلة ، والذى أكتنى بكون العلم كافياً لتخصيص الشيء بالوقوع دون الإراده . إذ يرى الغزالي أن الأمر لو كان كذلك . لأمكن الإكتفاء بالعلم عن القدرة ، بالتالى تكون أفعالنا واقعة بغير قدرة و هو محال (آ) .

غاية المرام في علم الكلام لسيف الذين الآمدي - تحقيق حسن عبد اللطيف - المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ... القاهرة سنة ١٩٧١ - ص ٧٠ .

١ ــ الفزالى : الإقتصاد فى الإعتقاد ــ ص ١١ ، أيضا : تهافت الفارسفة ــ ص ١٠ ، أيضا : تهافت

٢ ــ الغزالي : الإقتصاد في الإعتقاد .. ص ٩١ .. ٩٢ .

٣ المصدر السابق : ص ٩٢ ، وأيصا : الرسالة القدسية .. ص ٨١ .

قالعلم ـ فيها يرى الفزائى .. لا يحصل به التمييز ، بدليل أننا لو فرضنا حصول العلم الكشنى لأحد المختارين بأنه سيفعل كذاركذا فى زمان معين ، فاله فى حالة وقوع هذا الفعل منه ، لن يكون مستفنيا عن الإراده . وترتيبا على ذلك يكون معنى الإرادة مفايراً لمعنى العلم والقدرة ، إذ أن معنى الاراده يعد أعم من معنييها من تاحية أن كل مراد ته تعالى يعد مقدوراً ومعلوما ، وليس كل معلوم أو مقدور مراداً (أ) .

وهكذا أثبت الغزالى كون البارى تمالى مريدا ، فارادته تعالى هى الله إقتضت وقوع الفعل فى وقت مخصوص وعلى هيئة مخصوصة ، دون العلم أو القدرة (*).

ويرى الغزالي أن إرادته تعالى قديمه .. شأنها فى ذلك شأن باق صفاته تعالى الثبوتية .. فهى التي إختصت فى الأزل باحداث الحوادث فى أوقائها المناسبة وفقا لما سبق فى علمه تعالى بها أزلا . وبرهاز ذلك .. فيما برى

١ ــ الغزالى: الاقتصاد فى الاعتقاد .. ص ٨٧ ، وأيضا: المواقف
 للابجى ــ ص ٢٩١ ، وأيضا: غاية المرام فى علم الكلام للا مدى ــ ص ٧٠.

الغزالى: الاقتصاد فى الاعتقاد ـ ص ٩١ ـ ٩٢، وأيضا: الرسالة القدسية ـ ص ٨١، وأيضا: عقيدة أهل السنة ـ ص ١٥٦، وأيضا: وأيضا: الأربعين فى أصول الدين ـ ص ٩، وأيضا: غاية الرام فى علم الكلام ـ ص ٧٠، وأيضا: غاية الرام فى علم الكلام ـ ص ٧٠، وأيضا: عصل أفكار لم المتقدمين والمتأخرين للرازى ـ ص ١٩٨، وأيضا: معالم أصول الدين المرازى ـ ص ١٩٨،

الغزالي ردا على المعتزلة القائلين بحدوث إرادته تعالى لا في محل ، أنها لو كانت حادثه ، الصار سبحانه محلا للحوادث ، ولوكانت قائمة لا في محل ، لترتب على ألا يكون سبحانه مريدا لها ، ينتج عنه افتقار الإراده إلى إراده أخرى ، مما يلزم عنه التسلسل إلى غير نهاية (١) . فلما بطل جميع ذلك ، وجب أن يكون تعالى - فيما يرى الغزالي - مريدا بارادة قديمة قائمة بذاته .

والجدير بالذكر أن إثبات الغزالي لإرادته تعالى وقدمها ، لم يحرج عن مذهب جميع من سبقه من الأشاعره في هذا الشأن .

ثانيا إثباته إمكان صدور حادث عن قديم ورده على الفلاسفة القائلين بقدم العالم :

كما أثبت الغزالى قدم إراده البارى تعالى ، فقد أثبت أيضا عموم تعلقها وجميع المحدثات ، وقد كان ذلك سببا الاشكالات التي قامث بينه و بين الفلاسفة ، وأنتهت بتكفير الغزالى أياهم لقولهم بتقدم العالم .

و الجدير بالذكر أن الغزالي إذا كان قد توجه بردوده في هذا الشأن إلى الفلاسفة ، فانه ام يقصر ردوده عليهم فحسب ، بل أنه قد قام أيضا بالرد

١ - الفزالى . عقيدة أهل السنة .. ص ١٥٦ ، و أيضا . الرسالة القدسية ..
 ص ٨٣ ، و أيضا . الأربعين فى أصول الدين .. ص ٩ ، و أيضا . المواقف للايجى - ٢٩١ .

على المعتزلة (١) ، إلا أنه يمكننا القول بأن الغزالي قد قصر ردوده في التهافت)على الفلاسفة .

ونحن إذ نستمرض فيها يلى ردود الغزالى على الفلاسفة فى قولهم بقدم العالم ، فاننا لن نشتغل مجميع أدلتهم التى أثبتوا بها قدم العالم ، ولا بكل ردود الغزالى عليهم فى هذا الموضوع ، نظرا للحروج أغلبها عن دائرة محمننا إلا فيها يتعلق بالبحث فى الإراده ،ونعنى بذلك دليلهم الأول ،والذى أورده الغزالى ورد علية فى (التهافت) (١) .

١ – يعد المعتزلة من القائلين بقدم العالم تهما كالفلاسفة، إذ قالوا بنظريتهم في شيئية المعدوم ، إذ قسموا الموجودات ، لا إلى قسمين كما فعل الأشاءره إذ قسموا الموجودات إلى قديم وحادث ، بل أنهم قسموا الموجودات إلى ثلاثة أقسام ، قديم ومحدث ومعدوم ، مع فهمهم المحدث لا على أنه ما ام يكن ثم كان، بل ما كان ثم كان ، أى كان معدوما ثم صار موجوداً والمعدوم عندهم هو ما له حظ ما من الوجود .

وقد أدى قول المعتزلة بهذه النظرية إلى القول بأن الله قد خلق المخلوقات من شيء ، وهو المعدوم . وذلك خلافا لما ذهب إليه أهل السنه ومن بعدهم الأشاعرة من القول بأنه تعالى خلق الموجودات لا من شيء . (الاقتصاد في الاعتقاد ـ ص ١٣٤ ـ ١٧٥) .

الله على عدد من المراجع التي عني عدد من المراجع التي عنيت بابجاز دعاوى الفلاسفة ورد الغزالي عليها ، نذكر منها على سبيل المثال (في علم الكلام المدكمةور أحمد صبحى) ج ٧ ـ الطبعة الرابعة _ =

و بمكننا أن وجز دايلهم الأول ورد الفزالي عليه في ثلاث نقاط ، نكتنى بعرض ومناقشة أثنتين منها فقط ، وها اللتان تخصان بحثنا في هذا الموضوع ، فنقول : إن الفلاسفة قد إستندوا في دعواهم الأولى بقدم العالم إلى مبدأين :

ا — فكرة الترجيح : أنه إدا كان العالم حادثا ، فلماذا وجد في وقت دون وقت ? ولماذا إقتضت الإرادة الإلهية ترجيح ذلك الوقت . أنه إذا كانت أحوال الله متشابهة ، فأما ألا يوجد عنه ثبى، على الاطلاق ، وهو عمال ، لأن العالم موجود بالفعل ، وأما أن يوجد على الدوام ،وهو المقصود بالقول بقدم العالم (١).

ومن ناحية أخرى ، ﴿القول بحدوث العالم يعنى . فيما يرى الفلاسفة ــ

⁼ ص ١٥٠ - ١٥٠ و يضاً: (الغزالى لتيسير شيخ الأرض) دار الشرق الجديد — بيروت سنة ١٩٦٠ — ١٩٩ - ١٠٥ ، وأيضاً: (آماريخ الفلسفة العربية نحليل الجروحنا الفاخورى) ج ٧ - ص ٢٧٠ - ٢٦١ الطبعة الثانية . وأبضاً: (در اسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية للدكتور يحيى هويدى) دار الثقافة ـ القاهرة سنة ٢٧١ - ص ١٧١ - ١٧٧١ ، وأيضاً: تعلميق د. أبو ريده على - كتاب الفلسفة في الإسلام لدى بور ـ النسخة العربية ـ ص ٧٥٧ ـ ٢٥٠ ـ ١٥٠ ـ النسخة العربية ـ ص ٧٥٧ ـ ٢٥٠ ـ ١٥٠ ـ النسخة العربية حيل صليباً) ص ٢٥٠ ـ ١٩٠٩ .

۱ _ الغزالي : تهافت الفلاسفة .. تحقیق د. سلیهان دنیا .. دار المعارف ..
 القاهرة بشنة ۱۹۸۰ .. ص ۹۰ ..

إفتقار الله — تعالى عن قولهم — إلى شىء لم يكن له م كالقدرة ، أو العرض ، أو الآله ، أو الطبع ولما كان كل ذلك مجالا ، كان القول بحدوث العالم محالا (1) .

السبعاد حدوث حادث عن قديم ، أن الحادث متناهى من الحية الزمان ، والقديم سبحانه إلا يتناهى . فكيف يتصل طرف المتناهي باللا متناهى ؟

وقد رد الغزالى على أعتراض الفلاسفة الأول بقوله ، ما الذى يمنع من الإعتقادأن العالم قد حدث بارادة قديمة إقتضت وجوده فى الوقت الذى وجد فيه ، وأن يستمر العدم إلى الغاية التى إستمر إليها ، وأن يبتديء الوجود من حيث إبتداً (٢).

فوجود العالم قبل أن يوجد — فيها يرى الفزالى ـ لم يكن مراداً لله ، ومن ثم لم يحدث ، ثم أصبح مراداً لإرادة الله القديم — ق في الوقت الذي حدث فيه () .

وإذا كان العالم سبقه عدم ، فان ذلك _ كما يرى الغزالي _ لا يدل على عجز عن الأحداث ولا عن إستحالة الحدوث ، إذ يؤدى ذلك إلى أن ينقلب القديم من العجز إلى القدرة . والعالم من الاستحالة إلى الإمكان .

1- Hay -10: 20 -1-21.

١ ـ المصدر السابق: ص ٩٢ ـ ٩٣ . ما المصدر السابق

٢- المصدر السابق: ص ٩٦- مناف على على المام

٣ _ المصدر السابق: نفس الصفحة _ _ المصدر السابق:

أيضا يذهب الفزالى إلى أنه لا يصح أن يقال لم يكن قبله ـ أى قبل حدوث العالم ـ غرض ولا فقد آله ثم وجدها . بل أن الاقرب إلى منطق العقول من ذلك كله ـ فيها يرى الغزالى ـ أن يقال ، لم يرد تعالى وجوده قبل ذلك ، فلما صار العالم ، يقال أن الله مريد لوجوده بعد أن لم يكن مريدا (١) . وعليه يرى الغزالى أن ترجيح الفعل ، إنها يرجع إلى إرادته تعالى فحسب ، دون أن يقتضى ذلك تجدد الحوادث فى ذات الله ، إذ أنه فى الحال حدوث تغير فى القديم تعالى .

وهكذا ينتهى الغزالى إلى أن حدوث العالم بعد عدمه عن إرادته تعالى لا يؤدى إلى تجددها ، ومن ثم إلى حدوث تغير فى ذاته ، كا ذهب إلى ذلك الفلاسفة . فاذا أعترض الفلاسفة بقولهم : كيف يتم تغير المراد من العدم إلى الوجود ، دون تغير الاراده ? ٢٠) .

كانت أجابة الغزالي بأن ذلك ممكن حصوله في إرادة الله القديمة ، والتي تختلف عن إرادة الانسان الحادثة ، إذ الفلاسفة يقيسون هذا الغائب على الشاهد (٦) . فاذا اعترضوا بأنه لا يمكن إلا تصور هذا القياس (١) . فان الغزالي يجيب ملزما لهم بأن يعتبروا إرادة الله في هذا كعلمه ، إذ أنهم يجعلون الله عالمًا بالكليات مع تكثرها ، دونأن ينجم عن ذلك تكثر أو تعدد

١ ـ المصدر السابق: ص ٩٠ ـ ٩١ .

٧ _ الغرالي تهافت الفلاسفة _ ص ٩٧ _٨٠ .

٣_ الغز الى : تهافت العلاسفة _ ص ٨٨...

٤ - المصدر السابق: نفس الصفحة .

فى ذاته ، فالعلم الإلهى لا يتعدد فى مذهبهم بتعدد المعلومات ومن ثم يوجب عليهم الغزالى أن يجيزوا تعلق إرادة الله القديمة بالمراد المحدث، وهو العالم، ولا يقتضى ذلك تغير فى إرادته تعالى ، كما أنهم أجازوا تعلق علمه تعالى القديم بالمعلومات المحدثة ، دون أن يقتضى ذلك تكثر فى العلم (١).

والله تعالى كان قادراً _ فيها يرى الغزالى _ على خلق العالم قبل أن يوجد دون أن يقتضى ذلك تخصيصا أو ترجيحا، فارادته تعالى مطلقة تختار الوقت الذى تراه فى حرية تامة ، من غير أن يكون لذلك سبب غير الإرادة نفسها ، فارادته المطاقمة تريد كها تشاء دون التقيد بسبب موجب ، والعالم قد وجد على الوصف الذي وجد بالإرادة القديمة (٤).

ويذكر الغزالى فى هذا المجال مثالا لبيان أن فكرة الترجيح تستند إلى تشبيه الفلاسفة فعل الله بفعل الإنسان ، وهذا المثال مؤداه أنه لو كان بين بدى عطشان قدحان من الماء متساويان من كل وجه ، بالإضافة إلى غرضة ، فلا يمكن أن يأخذ أحدها ، وإنها يختار ما هو أحسن وأخف وأقرب إلى يمينه ، أو سبب آخر خنى أو جلي (٣) .

و يوضح الغزالي فساد دعواهم ، بأن تصورهم الفعل الإلهى على هذا النحو يعد فاسدا ، إذ أن كل المخصصات أو المرجحات التي ذكروها من الحسن أو القرب ينتنى تصور مثله من جانب الله (³). وهو في ذلك برى أنه

- Harrister

+ = March Britains

١ _ المصدر السابق. ص ٩٩ مه ١ .

٢ _ المصدر السابق. ص ١٠٢.

٣ - المصدر السابق . ص ١٠٠ .

٤ - المصدر السابق . نفس الصفحة .

من المحال أن نفترض إنتفاء الإراده شاهدا كان أو غائبا ، إذ أننا لو فرضنا قى المثال السابق إنتفاء جميع البواعث من جانب العطشان ، فهل يغنى هذا أنه لن يتناول أحد القدحين لمجرد الإرادة ? حتى فى إرادة الإنسان يمكن أن يتم الاختيار فى حال التساوى دون ترجيح . وهذا محال بين — فيما يرى الفزالى (ا) .

وهكذا ينتهى الغزالي من رده على حجة الفلاسفة الأولى، باثباته الإراده شاهدا وغائبا ،وهي صفة من شأنها تخصيص الشي، عن مثله . يقول الغزالي : و فاذن لابد لكل ناظر شاهدا أو غائبا في تحقيق الفعل الاختياري، من إثبات صفة شأنها تخصيص الشي، عن مثله » (٢).

و يرد الغزالى على حجة الفلاسفة الثانية ، إذا إستبعدوا حدوث حادث، وهو العالم ، عن قديم ، رهى إرادته تعالى ، بقولة ، أنه إذا كان العالم قديما ،كانت الحركة الدورية للكواكب قديمة ، فان كانت كذلك ، فكيف أصبحت مستندا لحوادث متجددة ، وأشياء تحدث اليوم وغدا ? وأن كانت حادثة ، افتقرت إلى حادث آخر وتسلسل الأمر (آ) . وإذن فليس هناك ما يمنع من أن تتصل إرادة الله القديمة بمراد محدث (أ) .

١ ـ المصدر السابق : ص ١٠٤ .

٢ _ المصدر السابق: نفس الصفحة.

س المصدر السابق: ص ۱۰۹ ، وأيضا . الاقتصاد في الاعتقاد ـ
 طبعة الجندي ـ ص ۱۳۱ .

ء _ الغزالي : تهافت الفلاسفة _ ص ١٠٧ . . . روات الرواد الم

وهكذا استطاع الغزالى تفنيد حجج الفلاسفة فى قولهم بقدم العالم، بأدلة تعدمن جانبا ضعيفة فى بعض جوانبها، إلا أنها عموما تتناسب وما إدعاه الفلاسفة فى هذا الشأن

والناً : إثبات الفزالي عموم تعلق الإرادة الإلهية مخلاط للمعتزلة

إذا كان الغزالى قد أثبت عموم تعلق قدرته تعالى بجميع المقدورات ـ كما أوضحنا ذلك في النصل الثانى ـ فقد ذهب تبعا لذلك إلى إثبات عموم تعلق إرادته سبحانه ، إذ لما كانت قدرته تعالى عامة شاملة لجميع المقدورات؛ كانت إرادته هي الأخرى شاملة لكل ما يراد خيرا كان أم شرا (13 .

وبرهان الغزالی علی ذلك « أن كل حادث نخترع بقدرته ، و كل خترع بالقدرة محتاج إلى إرادة تصرف القدرة الى المقدور وتخصصها به ، فكل مقدور مهاد ، و كل حادث مقدور ، فكل حادث مراد . والشر والكفر والمعصية حوادث ، فهى إذن لا محالة مراده ، فما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن » (١٠) ، فلا مجرى فى ملكه تعالى شى، إلا بقضائه وقدره و بمفتضى حكته ومشيئته (١٠) .

1 5 341 Col

١ - الغزالى ، الإقتصاد فى الإعتقاد ، ص ٩٧ ، و أيضا ، عقيدة أهل السنة ، ص ١٥١ - ١٥٧ ، الرسالة القدسية ، ص ١٥١ - ٨٤ ، و أيضا ، الرسالة القدسية ، ص ٨١ - ٨٤ ، و أيضا ، الأربعين فى أصول الدين ص ٩ - ١٦ .

٧ _ الفزالي الإقتصاد في الإعتقاد ص ٩٧ .

٣ ـــ المصدر السابق ، نفس الصفحة ، وأبط ـــــ ا ، الرسالة القدسية ،
 ص ٨٤ ، وأبضا عقيدة أهل السنة ص ١٥٦ .

والغزالي هنا يعد متبنيها لمذهب أئمته من الأشاعرة وأهل السنة (١)، وهم جميعا بذلك يخالفون المعتزلة في قولهم بأن المعاصي والشرور كلها تحدث بغير إرادة الله، وينسبونها إلى أنفسهم، وأن تلك المعاصي والشرور تحدث وهو تعالى كاره لها (٢).

والغزالى برد عليهم بأنه إذا كانت تلك الشرور والمعاصى ، وهى أكثر ما يجرى فى العالم ، تحدث وهو تعالى كاره لهما ، فان معنى ذلك أن ما يكرهه أكثر مما يربده ، ما دام مربدا لحدوث الخير ، وكارها لحدوث الشر . ومن ثم فهو تعالى بزعم المعتزلة ، يعد أقرب إلى العجز والقصور (٢٠) _ تعالى عن ذلك علوا كبيرا .

ولكن إذا كانت الشرور والمعاصى مرادة لله ، مادامت إرادته عامة التعلق مجميع الحوادث وكان تعالى كارها لها وناهيا عنها ، فكيف إذا يأمر عا لا يريد ، وكيف يريد شيئا وينهى عنه فى نفس الوقت ? وإذا كانت إرادته سبحانه عامة - كما أثبتذلك الغز الى وأسلافه ،ن الأشاعرة - فكيف يريد الشرور والمعاصى والظم والقبح ، وهى من مراداته تعالى ، كما كان الخير والحسن والعدل مرادا له تعالى ، ومريدا القبح سفيه (ا) - تعالى عن ذلك علوا كبيرا.

١ - الغزالي ، الإقتصاد في الإعتقاد ص ٩٧ .

٢ ــ المصدر السابق ، نفس الصفحة ، وأيضا الأربعين في أصول إلدىن ص ١١ .

٣ _ الغزالي ، الإقتصاد في الإعتقاد ص ٩٧.

إلى الوسالة القدسية - ص ١٤ ، وأيضا الأربعين في أصول الدين - ص ١٣ .

وهذه النساؤلات السآلفه وجهها المعتزلة للغزالي ، كما وجهوها إلى من سبقه من الأشاعرة . وليكي بجيب الغزالي ، لى هذه التساؤلات ، فأنه يستعرض أولا نظريته في الكسب وهي نفس نظرية الأشعرى الكسبية... حبت يرى الغزالي أن أفعال الباد جميعا مخلوقة لله خيرها وشرها ، ولكن أنفراد الله باختراع تلك الأفعال لا يخرجها عن كونها مقدورة للعباد على سبيل الاكتساب.

والله سبحانه — فيما يرى الغزالي — خاق القدرة و المقدور جيما ، وخلق الاختيار و المختار جيعا ، فأما القدرة فرصف للعبد و خلق الرب و المست بكسب له . و أما القعل أو الحركة نظلق الرب تعالى و وصف للعبد و كسب له . و الواقع أن فعل العبد ، و أن كان كسبا له ، نان ذلك — كا يراه الغزالي — لا يخرجه عن كونه مراداً لله و يوضح الغزالي ذلك بأن علمه تعالى بكل شي ، يجعل كل الأشياء منفعله له ، ولكن علمه و حكمته أقتضى أن يكون العالم على نظام و ترتيب يترتب بعضه على بعض . وعلى ذلك يكون من المهتنع وجود أشياء في ملكه لا يريدها ، أو أن يحلث ما لا يعلمه تعالى في ملكه . وكل ما يحدث في العالم من عمل إنساني أو حيواني، أو جيواني، أو جيدي أو جادي ، يعد حادثًا — فيما يرى الفزالي — عن الله وعن سابق علمه ، وعلمه لا يتغير ، « لا راد القضائه و لامعقب لحكمة ، يضل من يشا، و يموى

١ ــ الغزالى : عقيدة أهل السنة ــ ص ١٥٩ ، وأيضا : الأربعين فى أصول الدين ــ ص ٥٩ ، وأيضا : المقصد الأسنى ــ تحقيق د. فضله شحاده ــ ص ٨٩ .

والغزالى فى معرض توضيحه انظربته فى الكسب يفرق — متابعاً فى ذلك اسلافه مزالأشاعره — بين نوعين من الفعل . أحدها مقدور إختيارى كالمشى والنطق ، والثانى ضرورى كالرعده . وهو يرى أن العبد لا يحيط علما بتفاصيل أجزاء الحركات المكتسبة وعددها . ومن ثم يدل ذلك علمى أنها هذه الحركات جميعا مقدورة بقدرة الله — إذ يعلم سبحانه بتفاصيلها، والعبد ليس كذلك — اختراعا ، و بقدرة العبد على وجه آخر من التعلق يعبر عنه بالإكتساب (١١).

و يوضح الغزالي أن الفارق بين النوعين السالفين من الأفعال ، هو أن الأفعال الإضطرارية تصدر عن الانسان دون سابق إراده أو علم ، ودون قدرة علي ردها . أما الأفعال الاختيارية ظنها تصدر عن العبد بعد سابق معرفة إختيار (٦) ويرى الغالي أن الفعلين الاختياري أو الإجباري ويقعان مقدوران لله وبرهانه على ذلك ، أن الحركة الإجباري ويدى المختيارية تعد نماثلة لحركة الرعدة ، من حيث أنها حركة حادثة نمكنة ، فسيتحيل بذلك أن تتعلق قدرة الله تعالى باحداها وتقصر عن الأخرى ، وهي مثاما (٦) .

و يذهب الغزالى إلى أن الفعل الاختيارى يعد مظنا للا لتباس ، ومزلة للا تُقدام ، وهو الذي زلت فيه أقدام الكثيرين من الفرق المخالفة له ، ولم

١ ـ الفزالي : الإقتصاد في الاعتقاد .. ص ٨٠ ـ ٨١ .

٧ - المصدر السابق: ص ٨٢.

٣ - الصدر السابق: ص ٨٣.

يوفق إلى الصواب فيه إلا أهل السنة (١٠) _ يهنى بذلك أصحابه من الأشاعره. فالقدرية أنكرت .. فيها يرى الغزالى .. قضاء الله ورأت الخير والشرءن العباد، وقد أرادت بذلك تنزيه الله عن الظلم و فعل القبيح ، و لكنها بذلك قد نسبت المعجز لله وأن لم تدر إذ أن سياق مذهبها يؤدى إلى أن يكون العبد أقدر على الفعل من الرب . وأما الجبرية فقد رأت أن الخير والشر من الله ، ولم تره من العباد فعلا . وهى بذلك قد أجازت ... فيها يرى الغزالى .. إرتكاب المعاصى وقبائح الأفعال من للعباد و نسبوها إلى قضاء الله فكأ نهم نسبوا الظلم إلى الله وهم لا يدرون (١) .

أما الموفقون للمذهب الصحيح ، فهم أهل السنة ومن تابعهم من الأشاعرة .. كما يوضح ذلك الغزالي معبراً عن مذهبهم والذي إرتضاه لنفسه مذهبا .. إذ يرى أنهم قد توسطوا بين كلا المذهبين « فلم ينفوا عن أنفسهم الاختيار بالكلية ، ولم ينفوا القضاء والقدر عن الله تعالى ، بل قلوا : أفعال العباد من الله من وجه ، من العبد من وجه ، وللعبد إختيار في إيجاد أفعاله » (٢) . وهو يعني بذلك أن أفعال العباد تقع بقضاء الله وقدره ،

HIS Children like till, a strigt to I hand beglehingt - land segregation

١ ـ الغزالي : الأربعين في أصول الدين - ص ١١ .

٧ - المصدر السابق ص ١١ - ١٢.

س المصدر السابق: ص ١٧. ويقول الأصفهاني في (شرح الطوالع)، في مهرض شرحة مذهب أهل السنة في هذا الصدد « الأفعال واقعة بقدرة الله وكسب العباد، على معنى أن الله تعالى أجرى عادته بأن العبد إذا صمم العزم على الطاعة، يخلق الله فعل الطاعة فيه، وإذا صمم العزم =

ولكن للعباد اختيار ، فالحلق والتقدير من الله ، والكسب من العباد . ومن ثم جاز مقدور بين قادرين ، نظر ا لاختلاف وجه تعلق القدرتين (١) .

فاذا أعترضت المعترلة بأن تجويز مقدور بين قادرين بعد محالا ، فان الغزالي بحيب بأنه يعد كذلك ، إذا كان تعلق القدرتين بالفعل على وجه واحد، ولكنه لا يعد كذلك إدا أختلف وجه التعلق (**).

وهكذا جمل الغزالى لقدره العبد تأثيراً فى الفعل اختياريا كان أم جبريا ،وقدرة الله تتعلق بالأول إختياراً، وبالثانى إضطراراً.

: 124 million of the second section of

== على المعصية . يخلق فعل المعصية فيه وعلى هذا يكون العبد كالموجد الفعله ، وأن لم يكن موجه الموجد القدرة والإرادة في العبد ويجعلها بحيث لهما مدخل في الفعل ، أن الله يوجد القدرة والإرادة لذا نها مدخل في الفعل ، بل كونها بحيث لهما لا بأن يكون للقدرة والإرادة لذا نها مدخل في الفعل ، بل كونها بحيث لهما مدخل بخلق الله تعالى أياها على هذا الوجه ، ثم يقع الفعل بهما . فان جميع المخلوقات نخلق الله تعالى ، بعضها بلا واسطة و بعضها بواسطة ، لا بأن تكون الوسائط والأسباب لذا نهما إقتضت أن يكون لهما مدخل في وجود المسببات، بل بأن خلقها الله تعالى في العبد وجعلها محيث لها مدخل ، فتكون الأفعال بل بأن خلقها الله تعالى في العبد وجعلها محيث لها مدخل ، فتكون الأفعال خلقها الله في العبد ، مخلوقة لله تعالى ، ومقدورة للعبد بقدرة خلقها الله في العبد وجعلها محيث لها مدخل ، ومقدورة للعبد بقدرة خلقها الله في العبد وجعلها محيث لها مدخل في الفعل »

١ - الغر الى الاقتصاد في الاعتقاد == ص ١٣٠ - ١٨٠

٢ - المصدر الساق ص ١٨ - ١٠ -

ولكن إذا كان الفعل الاختياري يصدر عن الانسان بعد سابق معرفة وتعقل حدون الفعل الاضطراري حوكان فعل الارادة إذا نهضت افعل ما ، يحكم العقل مخبريته ، يسمى اختيارا ، ثما يدل على كون الإرادة تعد مسخرة لحكم العقل ، كا كانت القدرة مسخرة للارادة ، والحركة أر الفعل مسخرة للقدرة . فانه يخرح من ذلك أن جميع الأفصال من جبريه أو اختيارية ، تعد مقدرة في الانسان بالضرورة من حيث لا يدرى ، وهو فيا بقول الغزالي ، يعد محلا و مجرى لهذه الأمور ، لا خالقا لها محرية (١٠) . وإذا فغني كونه مجبوراً ، أن جميع ذلك بعد حاصلا من غيره لا منه ، ومعنى كونه مختاراً ، أنه محل لاراده حدثت فيه جبرا بعد حكم العقل بكون الفعل خيراً . وحدوث هذا الحكم العقلي هو جبراً بعد حكم العقل بكون الفعل خيراً . وحدوث هذا الحكم العقلي هو جبراً بعد حكم العقل بكون الفعل خيراً . وحدوث هذا الحكم العقلي هو جبراً بعد حكم العقل بكون الفعل

وإذن فالانسان بعد.. ترتيبا على مذهب الغزالى السابق.. مجيوراً على الاختيار. وهو.. أي الغزالى .. برى أن الفارق بين فعل الجماد ، وفعل الإنسان، وفعل الله ، هو أن فعل الجماد جبر، وفعل الله إختيار محض ، وفعل الإنسان على منزله بين المنزلتين .. ومن ثم بعد فعل الإنسان جبراً على الاختيار (١) . وهــــذا الجبر على الاختيار – فيما يرى الغزالى – هو الذي أسماه الأشعرى (كسبا) ، وهو ليس مناقضا للجبر ، ولا للاختيار ، وإنا هو جمع بينهما (١) .

١ - الغزالي . أحياه علوم الدين - الجزء الرابع - ص ٢٤٠ .

٢ بـ المصدر السابق . ص ٢٣٩ وما بعدها ،و أيضا . الأربعين في أصول
 الدين ــ ص ١٣ .

٣- الفرالي أحياء علوم الدين - ج ع مص ٢٤١٠

ونود أن نشير إلى أن الفزالي وأن أعتبر أن فعل العبد مكتسبا له ، إلا أن ذلك لا يحرجه ـ فيما برى ـ عن كونه مرادا لله () ، فعن الله يصد الخير والشر ، والنفع والضر ، والاسلام والكفر ، والطاعة والعصيان ، والشرك والإيمان ، فلا راد لقضائه نعالى ، ولا معقب لحكمه ، فهو سبحانه يضل مزيشا، إضلاله ويهدى من يشا، هدايته (۱) .

والغزالى يفسر ذلك ـ معبرا عن عموم تعلق إرادته تعالى بأفعال العباد جميعا ـ إذ يشرح أحد أسائه تعالى الحستى وهو (الضار النافع) ، فيرى أن معناه «هو الذى يصدر عنه الخير والشر والنفع والضر ، وكل ذلك منسوب إلى الله تعالى ، أما بو اسطة الملائكة والانس والجمادات ، أو بغير واسطة . فلا تظن أن السم يقتل ويضر بنفسه ، وأن الطعام يشبع وينفع ، بنفسه ، وأن الطعام يشبع وينفع ، بنفسه ، وأن الملك والانسان والشيطان يقدر على خير أو شر أو نفع أو ضر بنفسه ، وأن الماحذرت له » (١).

١ - الغزالي . الرسالة القدسية - ص ٨٤ .

٣ ـ الفزالي المقصد الاسنى ـ ص ١٥٦ ـ ١٥٧ . وألغزالي يشير =

نقول معلقين على مذهب الغزالي السالف متفقين في ذلك مع ما ذهب إليه الباحثين (١) ، أن الغزالي قد تمذهب _ في أثباته عموم تعلق إرادة

= إلى نفس هذا المعنى ، حين شرحه لمعنى القضاء والقدرة ، إذ برى أنه إذا كان معنى الحكمه هو ترتيب الأسباب و توجيهها إلى المسببات ، فهو تعالى بعد بذلك حكما مطلقا إذ أنه سبحانه قد سبب كل الأسباب جملتها و تفصيلها ، و هذا هومعني كو ته تعالى حكما مطلقا. و يتفرع من كو نه تعالى حكما ـ فيها يرى الغزالي ـ معنى القضاء والقدر . فتدبيره تعالى الا ول ، هو معنى كونه حكمًا ، وهو كامح البصر . ووضعه سبحانه الأسباب الكلية الأصلية المنابته المستقره أبدا ، كالارض والسموات السبع والا فلاك والكواكب ، حركاتها المتناسبه الدائمــه ، هو معنى قضاؤه قضاه و توجيهه الاسباب السالفة بحركاتها المتناسبة المقدرة بقدر معلوم إلى السببات الحادثة منها .وهو معنى قدرة سبحانه . يقول الغزالي : « فالحكم هو التدبير الا ول الكلي ، والا مر الأولى الذي كامح البصر . والقضاء هو الوضع الكلي للا سباب الكلية الدائمة . والقدر هو توجيه الأسباب الكلية خركتها المقدرة المحسوبه إلى مسبباتها المعدودة ، بقدر معلوم لا يزيد ولا ينقص . ولذلك لا نخرج عن قضائه وقدرة شيئا ، (المقصد الأسنى - ص ٩٨ - ٩٩ - ١٠٢ -الحكم). وأيضا: (الأربعين - ص ١٣ - ١٤ - ١٦).

١ عاطف العراق . تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية - الطبعة الرابعة - القاهرة سنة ١٩٧٩ - ص ١٨٦ ، ويضا : تاريخ الفلسفة العربية غليل الجروحنا الفاخوري ج٧ - الطبعة الثانية - بيروت سنة ١٩٨٧، وأيضا : مذهب الذره عند المسلمين لبنيس - ترجمة وتعليق د. أبو ريده - ص ٧٧ .

البارى ـ بعين مذهبه ومذهب جميع من سبقه من مفكرى الاشاعرة فى معرض معالجتهم لمبحث السببية، إذ رأوا أن العلاقة بين الأسباب ومسهبانها تعد غير ضرورية ، ولذلك فقد انكروا تلك العلاقة وأحلوا محلها ما يسمى باطراد العاده ثم رأيناهم يرددون مذهبهم فى السببية مره أخرى ، إلا أنهم فى هذه المرة قد صبوه فى قالب آخر هو ما يعرف عندهم بقضية حرية الاراده ، أو ما يسمى بنظرية الكسب الانشهرى .

فالفزالي وأثمته يرون نسبة فعل العبد إلى الله ، ومع ذلك يقولون بنظريتهم فى الكسب ، والتى أعتبرها الغزالي جمع بين الجبر والاختيار . إلا أنما نرى أنها بللعنى السالف ذكره تعد هي والجبر سوا.

و بعد أن عرض الغزالي نظر بته في الكسب؛ نراه يجيب على الاشكالات التي أثارها خصومه من المعتزلة ، والتي تتعلق باثباته عموم تعلق إرادته تعلى ، والتي تتصل بمسائل الفضاء والقدر والعدل والجور . وسوف نكتني بمتجر الاشارة إلى ردود الغزالي على خصومه في هذا الجال ، دون النعرض لمذهبه بالتفصيل . نظرا لحروج ذلك عن دائرة بحثنا .

فالغزالي يرى أن ما حدث من خلاف بين الفرق في هذا الموضوع ، راجع إلى هدم تحديد المفهر مات ، وأختلاف المصطلحات بعضها ببعض ، لذلك نراه يحدد معانى الألفاظ السته ، والتي ترتبط بالمشكلات التي أثارها المعتزلة في هذا الحجال ، وهي الواجب ، والحسن ، والقبيح . والعبث . والحكمة . والسنة وذلك قبل أن يدلى برأى في المرضوع () .

١٠ - الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد _ ص ١٣٧.

فالفعل الواجب - فيها يرى الغزالى - ها ما في تركه ضرر ظاهر عاجل في الدنيا أو آجل في الآخرة و برى كذلك أنه تد يراد بالواجب ما يؤدى عدم و قوعه إلى أمر خال ، كأن يتقلب العالم جملا ، و هو عال (١) . أما الفعل الحسن ، فقد ير تبط معناه بالفاعل ، فما و افق غرضه كان حسنا وما خالفه كان قبيحا . أما العبث ، فهو ما لا فائدة تحته أصلا . والدغه قد يطلق على فاعل العبث و فاعل القبيح ، فيسمى سفيها (٢) .

و برمى الغزالى أن الحسن والقبيح قد يستمدان معنيها من نحرض غير العاعل ، وهو الموافقة والمخالفة ، وهما أمران إضافيان لمختلفان فى الأشخاص ، إذ ما كان حسنا فى حق شخص ، قد يكون قبيحا فى حق آخر ، بل الفعل الواحد بالنسبة للشخص الواحد ، قد يكون حسنا من وجه آخر ، وذلك كن يستقبح الكذب ، ويستحسنه فى مداره مسلم يرى ، هارب من ظلم الأعداء حتى لا ينكشف أمره (آ) .

أيضا يفسر الغزالي معنى الحكمة ، بأن المراد بها الاحاطة بنظم الأمور على وجه الانقان والانساق (٤) . ولما كان الغزالي عدوا للتقليد ، ونراه يبعث تلك الكراهية في معظم مؤلفاته حتى نخلص الحق من براثن التقليد ـ

1 - 906. (Peak & Walls - 12, 721 - 33)

١ - المصدر السابق: ص ١٣٨ - ١٣٩ .

٧ _ المصدر السابق: ص ١٣٩ . روي و ويا المصدر

ع - المصدر السابق: ص ١٤١ ، وأيض : الأربعين في أصول الدين - ص ١٣٠

لذلك فهو برى أن التقليد عند المتكامين يعد أسوأ أنواع التقليد، لأنه يؤدى إلى التعصب وسوء الفهم لكل رأى مخالف ، وتلك الآفه منشئوها عند الفزالي الاستحسان والاستقباح المستند إلى أوهام الالفه وأعتقاد العصمه، كا عند الباطنية في أمامهم المعصوم (!).

فالغزالي إذن يرى في مسألة التحسين والتقبيح ، أن الحسن وأن كان الشرع قد أتى بالثناء على داعله ، والقبيح ما أتى الشرع بذم فاعله ، إلا أن الفعل لا يخلو من غرض ومنفعه بلائم غرض الفاعل ، فيكون الحكم على الفعل راجعا إلى أمور الموافقة والمخالفة ، وهي إضافات نسبية تختلف باختلاف الافراد ، بل والائمم . وإذا فالحاكم هو الله ، والعقل لا يحسن ولا يقبح ، ولا حكم للا فعال قبل ورود الشرع (٢) . وهو بذلك يرد على المعتزلة في قولها بأن التحسين والتقبيح ذاتى في الا شياء ، وأن العقل هو الذي يحكم بحسن الفعل و قبحه (٢) .

والغزالي يرتب على تحديده المفهومات السابقة نتـــا على تحديده المفهومات السابقة نتـــا على منها ، أن الله لا بجب عليه شيء ، فخلق الخلق و تكليفه ، ليس بو اجب (أ) ـ خلافا المعتزلة

١ _ الغزالي . الاقتصاد في الاعتقاد .. ص ١٤٣ _ ١٤٤ .

٧ ... المصدر السابق: ص ١٤٤ - ٩٨ .

٣ _ المصدر السابق: ص ١٤٥٠

ع _ المصدر السابق: ص ١٤٨ ، وأيضا: عقيدة أهــــل السنة _ ص١٥٧ ، وأيضا: الاربعين في أصول الدين _ ص ١٨ ، وأيضا: الرسالة القدسية _ ص ٨٤ .

القائلين بأنه يجب عليه الخلق والتكليف بعد الحلق .

أيضا فالبارى لا بجب عليه ثواب الطاعة ولا عتماب المعصيه ، فليس الثواب أو العقاب مستحقاً للعبد ، إنها الثواب فضل . والعقاب عدل ، وهو بذلك برد على المعتزلة ، إذ قلوا بأن القدرة على الثواب مع تركه يعد فبيحا، ويرى أن القبيح هو ما يخالف غرض المكلف ، وهو سبحانه يتعالى عن الاغراض (١) .

كذلك بذهب الغزالي إلى أن للبارى أن يكلف عبادة ما بطيقون وما لا يطيقون و في يكلف و في يكون منهو ما فقط و فلا يجوز إقتضاؤه من الجماد و المجنون و لا نتفاء شرط الفهم منها ، أما الإمكان و عدمه فليس شرطا (١) و والغزالي يبيح تكليف العاجز عن الفعل أصلا وكان الأشعرى قد منعه و ذلك في رأى الغزالي راجع إلى أن البارى تعالى لا تجوز في حقه الأغراض، فلا يستقبح التكليف بما لا يطاق لمجرد إستحسان عدم صدوره عن البارى لكونه لا فائده فيه . فالفوائد في حق العباد و حدهم . و إذا فالاقتضاء و احد، لا نختلف باختلاف المخاطب من حيث كونه قادراً أو عاجزاً (١) .

١ _ الغزالي . الاقتصاد في الاعتقاد — ص ١٥٥ ، وأيضا . عقيدة أهل السنة ... ص ٧٥ ـ ، وأيضا . الأربعين في أصول الدبن يـ ص ١٨

٣_ الغزالي الاقتصاد في الاعتقاد .. ص ١٥٠ - ١٥١ .

ولكن العاجز عن الفعل كيف يفهم المراد من الفعل ، يرهو يحس من نفسه عجزا ? وقد أجاب د موسى (١) عن هذا السؤال بقوله ، أن الغزالي قد يكون أجازه عقلا وبالقوة ، وليس هناك _ فيما يرى الغزالي _ ما يدعو إلى أخراجه من القوة إلى الفعل ، لحكه يعلمها البارى سبحانه وحده .

ر برى الفزالي أن للبارى أن يؤلم عباده بغير عوض ، لأنه لا يجب عليه شي ، دونأن يؤدى ذلك إلى أن يكون خالما لأن الظلم عند الفزالي وغيره من الأشاعره ، هو التصرف في ملك الغير ، والبارى حرفي ملكه يتصرف في ملك شا ، . ولظلم مسلوب عنه لققد شرطه ، وهو التصرف في ملك الغير . أما المتصرف في ملك ، فلا يلزمه أن يكون ظالم ا ، لأنه حرفى تصرفه (٢) .

أيضا بذهب الغزالي إلى أنه لا يجب على الله سبحانه رعاية الأصلح لعبادة (٦) ،خلانا للمعتزله والذين حجروا عليه تعالى في أفعاله وأوجبوا عليه

۱ - جلال موسى . غشأة الأشعرية و تطورها - دار الكتاب اللبناني بيروت سنة ۱۹۸۷ - ص ۱۹۶۷ .

٧ - الغزالي . الاقتصاد في الاعتقاد .. ص ١٥٣ ، وأيضا . عقيدة أهل السنة .. ص ١٥٧ ، وأيضا . الأربعين في أصول الدين .. ص ١٨٧ .

س الغزالي . الاقتصادفي الاعتقاد _ ص ١٥٤ ، وأيضا : عقيدة أهل السنة _ ص ١٥٤ ، وأيضا . الرسالة السنة _ ص ١٥٠ ، وأيضا . الرسالة القدسية _ ص ٨٤ .

فعل الأصلح (۱). والغزالي يستدل على ذلك بقصة الاخوة الثلاثة ، مؤمن وكافر وصبى . ولمؤمن من أهل الطاعات ، والكافر من أهل الهلكات ، والصبى من أهل الدرجات . فهو برى أن فعل الأصلح لو كان واجبا على البارى رعايته ، لما أنزل الكافر هذه الدرجة ، ولكان ترول درجة الصبى أصلح له من الخاود في النار فالبارى - كما يرى الغزالي - له أن يفعل ما بشاء ويحكم به يريد ، وهو الآمر الناهى ، ليس فوقه آمر ، وإرادته حره مطلقة (۱).

أما عن معرفة الله ، فيرى الغزالي ـ متابعا في ذلك جميح من سبقه من الأشاعرة ، تهما كما تابعه في نفس المذهب المتأخرون عليه ـ أنها واجبة على العباد شيء (٣) على العباد شيء (٣) وذلك خلافا للمعتزلة القائلين بأن العقل يوجب معرفة الله ، وأن لم يأت

العقائد النسفيه لسعد الدين التفتازانى ـ طبعة مجمد على صبيح ـ الفاهرة سنة العقائد النسفيه لسعد الدين التفتازانى ـ طبعة مجمد على صبيح ـ الفاهرة سنة ١٩٣٨ ـ ص ١٩٣٨ و أنظر أيضا ، ردود المعزلة على هذا الاحتجاج كما أوردها ـ القاضى عبد الجبار في (المغنى) ج ١٣ ـ ص ٢٤٠٠ م

الغزالي . الاقتصاد في الاعتقاد ـ ص ١٥٤ .
 العدر السابق . ص ١٥٨، وأيضا . عقيد أهل السنة ـ ص ١٥٧،
 وأيضا . الاربعين في أصرل الدين ـ ص ١٨ ، وأيضا . الرسالة القدسية ـ ص ١٨ ، وأيضا . الرسالة القدسية ـ ص ١٨، وأبضا . الاحكام في أصول الاحكام اللا مدى ج ١ ـ .

شرع (١). فالوجوب فى نظر الغزالى هو عبارة عن رجحان الفعل على تركه، الموجب هو الله تعالى ، لأنه هو المرجح، والرسول هو المخبر عن ترجيح ربه، المعجزة دليل صدقه (٢).

وإذا فالغزالى يجعل العقل تا ما للشرع ، لأن العقل لا يفهم الترجيح بنفسه ، بل بسماعه من الرسول . ومهمة العقل هى النظر فى صحته دعوى الرسول وصدق المعجزه التى يؤيد بها دعواه . ولذلك ينتهى الغزالى إلى أنه لا مسئولية ورود الشرع (٦) . وهو يستدل على ذلك بأدله سمعية من الكريم مثل قوله تعالى (وما كنا معذبين حتى نبعث رسوالا) (٤) .

ويجدر بنا في هذا المجال أن نحاول أماطه اللثام عن حقيقة موقف الغزالى من العقل وتبعيته للشرع ، والتي أختلف فيها الكثير من الباحثين والمنكرين فالغزالي كثيراً ما يناصر العقل في أغلب مؤلفاته ، ويجعله في

⁼ ص ١١٣، وأيضا. تسهيل الوصول إلى علم الأصول لمحمد عبد الرحمن المحلاوى ــ القاهرة سنة ١٣٤١ ــ ص ٤٤ ، وأيضا المواقف في علم الكلام للابجى ــ ص ٣٢٧ ـ ٣٢٨.

١ ـ الغزالي . الاقتصاد في الاعتقاد _ ص ١٥٨ .

٢ ـ المصدر السابق ، ص ١٦١ . التند الما المالي المالي المالي المالية

٣ ـ الغرالي . المستصفى في أصول النقـه ـ القـاهرة سنة ١٣٢٢ ـ ص ٥٥ ـ ٥٦ .

غ ـ سورة الاسراء : آية ١٥ .

المرتبة الأولى ، وبجعل الشرع له تابعا (١) . ثم ثراه فى هذا المجال – حين ذهابه إلي أن التحسين والتقبيح ليسا عقليين بل يقاسان بمقياس الشرع – بجعل العقلا للشرع خادما وتابعا .

إلا أننا نرى متفقين فى ذلك مع ماذهب إليه د موسى في ذلك (٢)أن مراد الغزالى من قوله بتبعية العقل للشرع ، هو فى مسائل ما قبل البعث،
فالشرع أولا يقرر الحقائق ، ثم يؤكد العقل صحتها . أما فى نجال
الاعتقاديات ، فالعقل عند الغزالى هو الحاكم والضابط فيها يأتى به النقل ،
و بذلك لا يكون هناك ثمة تعارض بين أقوال الغزالى فى هذا وذاك .

رابعاً: إثبات الغزالي كون الباري مربدا بإرادة :

إذا كان الغزالي قد أثبت قدم إرادة البارى وعموم تعاقم-ا بجميع الحادثات فقد أثبت أيضا كونه تعالى مريدا بارادة قائمة بذاته (أ) . حلافا للفلاسفة الذين ذهبوا إلى أنه تعالى مريد بارادة ، وإرادته عين ذاته (أ) . وأيضا خلافا للكعبى والنظام من المعتزلة ، والذين نفوا الإرادة عنه تعالى ،

١ ـ الغزالي . الاقتصاد في الاعتقاد ـ ص ٧ - ٨ .

۲ - جلال موسى . نشأة الأشعرية وتطورها - دار الكتاب اللبناني - بيروت سنة ۱۹۸۲ - ص ٤٤٨ .

س _ الغزالى: الاقتصاد فى الاعتقاد _ ص ١٤. ، وأيضا. الرسالة القدسية _ ص ١٥٦ ، وأيضا. القدسية _ ص ١٥٦ ، وأيضا. الأربعين فى أصول الدين _ ص ٩.

ي _ الغزالي مقاصد الفلاسفة _ تحقيق دا. سليان دنيا ل ص ٢٣٥ .

و دهبوا إلى أنه غير موصوف كو نه مربدا على الحقيقة ، وأنه إدا وصف بذلك شرعا فى أفعاله ، فالمراد بكونه مربدا لها أنه خالقها ومنشئوها ، وإذا وصف بكونة مريد لبعض أعمال العباد ، فالمراد بوصفه أنه أمر بها ، وإدا وصف بأنه مريد أزلا ، فالمراد بذاك أنه عالم قادر فقط (١) .

أيضا ذهب المعتزلة إلى إستحالة قيام الإرادة بذاته تعالى ، ولذلك فهو سبحانه مريد بارادة قائمة لا في محل ، ودليلهم على ذلك ، حدوث تلك الارادة ، إذ أداهم قولهم مشيئية المعدوم إلى القول بقدم العالم ، ومن ثم القول محدوث إرادته سبحانه ، وذلك تغزيها له عن حدوث التغير في ذاته ، إذ لو كانت تلك الارادة قديمة فانه لا يمكن تعلقها بالمرادات من الاشياء ، وهي حادثة ، إذ ينتج عن ذلك أن تكون المرادات حادثة كهي ، فلم كانت المرادات حادثة ، كانت الإرادة حادثة كمان شبحانه منزها المرادات عادثة ، كانت المرادة عادثة بمدانه عبلا للحوادث ، ولما كان سبحانه منزها الحادثة بذاته تعالى ، كان سبحانه عبلا للحوادث ، ولما كان سبحانه منزها

۱ - العزالى . الاقتصاد فى الاعتقاد - ص ۹۱ و أيضا . لباب العقول المحكلاتى - تحقيق د فوفية حسين - ص ۹۱ و أيضا . المراقف للامجى - ص ۲۹۱ و أيضا . المراقف للامجى - ص ۲۹۱ و أيضا . مقالات الاسلاميين اللاشعوى - ص ۲۹۲ - ۲۹۷ و أيضا أصول الدين للبغدادى - ص ۱۳۰ و أيضا . نهاية الاقدام فى علم الكلام للشهر ستانى - ص ۲۰، و أيضا ، محصل أفكار المتقدمين والمتأخر ن الفخر الدين الرازى - ص ۱۹۸ ، و أيضا : معالم أصرل الدين الرازى - ص ۱۹۸ ، و أيضا : معالم أصرل الدين الرازى - ص ۱۹۸ ، و أيضا : معالم أصرل الدين الرازى - ص ۱۸۰ ،

٢ ـ الفزالي الأقتصاد في الاعتقاد ـ ص ١٧٨ .

مزها عن حلول الحوادث بذاته ، لم نقم تلك الإرادة بذاته . كما أنها بقوم عجل آخر ، إذ يؤدى ذلك إلى أن يكون سبحانه غير مريد بها . وإذا فهى موجودة لا فى على (1) .

ويرد الفزالي عليهم بأنه لا معنى للقول بأنه تعالى مريد، إلا أنه ذو إرادة وأن تلك الإرادة قائمة بذاته (٢). يقول الفزالي: « لا معنى بأنه تعالى على صفة كذا إلا أنه تعالى على تلك الصفة ، ولا فرق بين كو نه على تلك الصفة و بين قيام الصفة بذاته » (٢). ويقول أيضا. « فتسمية الذات مريدة بارادة لم تقم به ، كتسميته متحركا محركه تقم الإرادة به ، سواء كانت موجودة أو معدومة ، نقرل القائل أنه مريد لفظ خطأ لا معنى له » (١).

أيضا برد الغزالي على المعتزلة حين إثباتهم إرادة حادثة لا في محل ، بقوله أن ذلك بعد عالا ، إذ لو سلمنا بحدوث الإرادة وقيامها لا في محل ، وكان أول المخلوقات محتاجاً إلى الإرادة ، وكان محلها مخلوقا ، فكيف بمكننا إذا التسليم بوجود المحل قبل وجود الإرادة ، إذ لا بوجد محل للارادة قبل

at the first that the state of the state of the

۱) المصدر السابق: ص ۹۰ – ۱۲۱ – ۲۲ ، وأيضا: الموقف في علم
 الكلام للايجى – ص ۲۹۲ ، وأيضا لباب العقول للمكلاتي – ص ۲۱۱ .

الغزالى: الإقتصاد فى الإعتقاد _ ص ١٢٢ ، وأيضا عقيدة أهل
 السنة _ ص ١٥٦ ، وأيضا الأربعين في أصول الدين _ ص ٩ .

س) الفزالي . الإقتصاد في الإعتقاد - ص ١٢٢ .

٤) المصدر السابق : نفس الصفحة، وأيضاً الرسالة القدسية –
 ص ٨١ .

وجودها إلا ذات الله تعالى ، وهـــو سبحانه باتفاقهم ليس محلا للحوادث (١).

أيضاً ينفى الغزالي أن يكون تعالى مربدا لنفسه ، إذ لو كان كذلك لكان مربدا لجملة المرددات ، وهو محال ، اذ القـــدرة ـ فيما يرى ـ تباين الإرادة ، في كون المتضادات يمكن إرادتها ـ في حالة الإرادة ـ على البدل لا على الجمع ، أما القدة فيجوز تعلقها بالضدين ـ على مذهبه ومذهب غير، من الأشاعرة (١).

أيضا ينفي الغزالي دعوى المعتزلة بحدوث الإرادة ، إذ لو كانت إرادته سبحانه حادثة ، لصار محلا للحوادث. ولو حدثت في غير ذاته ـ على زعم الغزالي ـ لم يكن هو سبحانه مريدا لها . ولو كانت حادثة لافتقـــرت في حدوثها إلى إراده أخرى ، ولافتقرت الأخرى في حدوثها إلى إرادة أخرى ، ثما يلزم عنه التسلسل ، إذ أنه تعالى لو جاز أن يحدث إرادة بغير إرادة ، وقد ثبت بالدايل العقلى والسمعى إرادة ، لجاز أن يحدث العالم بغير إرادة ، وقد ثبت بالدايل العقلى والسمعى حدوى المعتزلة بحدوث تلك الإرادة (٢) .

الغزالي الإقتصاد في الإعتقاد .. ص ١١٣٠ .

٢) المصدر السابق: ص١٢٠٠

٣) الغرالي ، الرسالة القدسية .. ص ٨٣ .

خامسا : إثباته عموم تعاق العلم الإلهى

كما أثبت الغزالى صفة الإرادة للبارى سبحانه ، وأنها تعم جميع المرادات . فقد أثبت أيضا صفة العلم الإلهى ، وعموم تعلق علمه تعالى بجميع المعلومات إذ يذهب إلى أنه تعالى عالم ، ودليله على ذلك هو تفس دليل الأشاعرة التقليدى ، وهو أن أفعاله تعالى قد دلت على علمه (1) « فان من رأى خطوطاً منظومه تصدر على الإنساق من كانت ، ثم استراب فى كونه عالما بصنعه الكتابة ، كان سفيها فى استرابته » (1) .

و إذا كان تعالى موصوفا بالعلم ، كان علمه متعلقاً بجميع المعلومات ومن تخوم الأرضين إلى أعلى السموات ، ولا يعزب عن علمه . ثقال ذرة في

and the Halling win Pedago day was

۱) الغزالى . الاقتصاد فى الاعتقاد .. ص . ٩ . وأيضاً الرسالة القدسية ص ٨١ ، وأيضاً اللهع للا شغرى .. طبعة بيروت .. ص ١١ ، وأيضاً الإبانة للا شعرى .. تحقيق د . فوقية حسين .. ص ١٤٩ ، وأيضاً رسالة الحرة للباقلانى .. ص ٣٣ ، وأيضا الارشاد للجوينى .. ص ٢٧ ، وأيضا لمع الأدلة ص ٨٧ ، وأيضا الشامل .. طبعة السكندرية . .ص ٢٢١ .. ٢٢٢ ، وأيضا معالم أصوال الدين للرازى .. ص ٥ ، وأيضا لباب العقوال للمكلاتى ص ٢٠٠ ، وأيضا الحصل للرازى .. ص ١٦٥ ، وأيضا شرح الطوسى على الحصل للرازى .. ص ٢٠٠ ، وأيضا شرح الطوسى على الحصل للرازى .. ص ٢٠٠ ، وأيضا شرح الطوسى على الحصل للرازى .. ص ٢٠٠ ، وأيضا للرازى ..

٢) الفرالي . الاقتصاد في الاعتقاد _ ص ٩٠ .

الأرض ولا في السياء ﴾ (1) الموجود منها والمعدوم على السواء (٢) . لأ دلالة الفعل الحكمي على علم فاعله لا تتحقق إلا بكماك العلم وكماك العلم عموم تعلقه بجميع الموجودات . (٣)

وإذا ثبت كونه تعالى عالما بغيره ، كما دات عليه أفعاله ، فانه يخرج ، ذلك — فيما يرى الغزالى — ضرورة كونه عالما بذاته وصفاته ، إذ لما كالممه تعالى محيطا بجميع الموجودات ، وهذه تنقسم إلى قديم وحادث ، وكالقديم ذاته وصفاته سبحانه ، وكان علمه تعالى محيط بالحادث على دقائقه فانه بالضرورة يعلم كونه عالما بذاته وصفاته (٤٠) ، لأن «من علم غيرة ، فا بذاته وصفاته وصفاته أعلم » (٩٠) .

والغزالي يستدل على عموم تعلق علمه تعـــالي بجميع مخلوقاته ، بأد سمعية (١٦) هي نفس الأدلة التي سبق لغيره من الأشاعرة ــ متقدمين ومتأخر

١) المصدر السابق نفس الصفحة ، وأيضا عقيدة أهل السنة .. ص ه ه
 ١٥٦ ، وأيضا الرسالة القدسية .. ص ٨١ ، وأيضا الأربعين في أصواص ٨ .. ٩ .

٢) الغرالي ، الاقتصاد في الاعتقاد .. ص . ٩ .

۳) الغزالي . كيمياه السعادة .. ضون مجوعة رسائل .. طبعة محيى الديري .. مطبعة كردستان العلمية .. القاهرة سنة ١٣٢٨ .. ص ١٣٢٥ .

٣) الغزالي . الرسالة القدسية .. ص ٨١ ... عا ـ يا ـ يا

ـ إستخدامها فى هذا المجال ، كقوله تعالى ﴿أَلَا يَعَلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطَيْفُ الخبير ﴾ ('' ، وقوله تعالى ﴿ وَهُو بَكُلُّ شَيَّءَ عَلَيْمٍ ﴾ (') .

وإذا كان علمه سبحانه متعلقا بجميع الموجودات على النحو السابق ، فانه بذلك يكون متعلقا بما لا يتناهى من المعلومات . لأن الموجودات تنقسم — فى رأى الغزالى — إلى ما هو موجود بالقعل فى الحال أو الآن — وهى متناهية العدد ، وإلى ما هو ممكن وجوده فى المستقبل — وهى غير متناهية العدد . وهذه الأخيرة يتعلق علمه تعالى بها من وجوه الايجاد أو عدمه . ويخرج من حصيلة ذلك تعلق علمه تعالى بما لانهاية له من المعلومات (٢) ، إذ « لو أردنا أن نكثر على شى، واحد وجوها من النسب والتقديرات ، لخرج عن النهاية ، والله تعالى عالم بجميعها» (١) ، وهو بذلك يباين العلم الإنساني الذي له حدود معينة (٥) ، وكذلك فإن العام الإلهي غير مستفاد من الأشياء ، أما علمنا فهو تابع للأشيا، وحاصل بها ، أيضاً فالعلم الالهي سابق على الأشيا، وسبب لها ، وليس علمنا كذلك (٢) .

the ray reliable that the property range before the secretaries

۱) سورة الملك آية ١٤ ______

٧) سورة الأنعام آية ١٠٠

۳) الغزالي الاقتصاد في الاعتقاد ــ ص . ٩ , وأيضاً المقصد الأسنى
 ص ١٢٩ ــ ٩٢ - ٩٢٠

٤) الغزالي الاقتصاد في الاعتقاد .. ص ٩٠

^{•)} المصدر السابق ص ٩١

٦) الغزالي المقصد الأسنى .. ص ٩٧ - ٩٣

سادسا: رد الغزالي على الفلاسفه (١)

ولكن اذا كان علم البارى سبحانه متعلق بما لانهاية له من المعلومات على النحو السابق ، فكيف يمكن إذا الاحاطة بتلك المعلومات ، دون أن يوجب ذلك حصول الكثره فى ذاته تعالى ، خاصة وأن الموجودات تعد متغيره بالزمان ، فضلا عن تغيرها بالماده ، والمسكان ، وأشخاص الناس والحيوانات .

يجيب الغزالي على ذلك بقوله ، أن الله يحيط بكل شي، بعلم و احد دائم ، في الأزل والابد ، ولا يوجب ذلك تغييرا في ذاته (١) . وهو ـ الغزالي ـ بذلك يحاول دفع الاشكالات التي أثارها خصومة من الفلاسفة (٣) ، سواء

٣ ـ يجدر بنا أن نشير في هذا الصدد . الى أن الغزالى الم يقصر ردوده في هذا المجال على الفلاسفة وحدهم ، ولكنه وجه نقدد أيضا الى بقية المخالفين له قي هذا الشأن ، وهم بالتحديد الجهمية من المعتزله . الا أنه قد قصر ردوده في (التهافت) على الفلاسفة دون المعتزله ، أما في (الاقتصاد في الاعتقاد) ، فقد أفاض في الرد على الجهميه ، اذ ذهبو الى أنه تعالى عالم بعدلم قائم لا في محل ، وهو مع ذلك متجدد بتجدد الحادثاث ، متعدد =

١ - الغزالي : المقصد الأسى - ص ١٢ - ٩٣

٧ - الغزالى: الاقتصاد فى الاعتقاد - ص ٩١ - ٩١، وأيضا: تهافت الفلاسفه - تحقيق د. سليمان دنيا - ٣١٧ - ٣١٥ ، وأيضا: عقيدة أهل السنه ص ١٥٦ ، وأيضا: الأربعين فى أصول الدبن ص ٨ - ٩

من قال منهم بعا. 4 لذاته فقط ، احترازا عن لزوم الكثره ، أو من قال منهم بأ نه يعلم الأشياء علما كليا فحسب ، وهو ما يعبر عنه مذهب أبن سينا .

الكائنات (غاية المرام في عدلم الكلام لسيف الدين الآمدى – ص ٧٧) وأيضا : مقالات وأيضا : (الملل والنحل للشهرستاني ج ١ – ص ٨٧) ، وأيضا : مقالات الاسلاميين للاشهرى ج ٧ – ص ٤٩٤) . وحجة الجهم واتباعة في ذلك ، أنه تعالى إذا كان عالما في الأزل بأن العالم سيكون في وقت معين ، ثم جاء هذا الوقت أو الزمان ، فان علم الله سبحانه بوجود العالم في الأزل ، وهو العلم بأنة سيكون ، يكون في حالة وجوده جهلا لا علما – تعالى عن ذلك . أيضا فأنه سبحانه اذا كان عالما في الأزل بأنه — أي العالم — سيكون ، ثم كان بعد ذلك ، فقد ظهر حدوث علمه تعالى بأن العالم كان قد وجد . والجهم يطرد القول بذلك في كل حادث .

والغزالى يرد عليه بقـوله ، أن الاختلاف بين الأحـوال وهو شىء واحد فى انقسامه الى الذى كان وبكون وهو كائن ، واختلاف الدوات المختلفة سوا، ، والعلم لا يتعدد بتعدد الدرات باتفاق ، فكيف اذا يتعدد بتعدد أحوال ذات واحده . وإذا كان علم واحد يفيـد الاحاطة بذوات مختلفة متباينة ، فانه بذلك لا يستحيل وجود علم واحد يحيط بأحوال ذات واحده ، بالاضافة الى الماضى والمستقبل . والغزالى يرى أنه مادام جهم ينفى النهاية عن معلومات الباري ، ثم لا يثبت بعد ذلك علوما لانهاية لها ، فانه يلزمه من ذلك ، التسليم بعلم واحد يتعلق بمعلومات مختلفة . فاذا سلم بذلك وهو ملزله بالتسليم به بناءا على مذهبه ، فان من الأول به أن يسلم بأن

فالغزالى يرى أن الفريق الأول من الفلاسفة ، وهم القائلون بأنه تعالى يعلم ذاته فقط ، يؤدى مذهبهم إلى القول بأن معلولات الله تعالى أفضل منه، إذ الملك والإنسان وكل واحد من العقلاء يعرف نفسه مبدأه ويعرف غيره، والأول لا يعرف إلا نفسه و بذلك فانه يعد ناقصا بالإصافة إلى آحاد الناس فضلا عن الملائكة ، بل البهيمة مع شعورها بنفسها تعرف أموراً أخرى

= یک ن للباری علم و احظ محیط بأ حرال ذات و احدة ، بالإصافة إلی الماضی و المستقبل . و الفزالی یستدل علی تجویز تعلق علمه تعالی بأحوال معلوم و احد ، مع و حدة علمه سبحانه و تنزهه عن التغیر بدلیل مؤداه ، أنه لو حدث له تعالی علم بکل حادث ، لم نخله ذلك العلم : إما أن یکون معلوما له تعالی ، أو غیر معلوم . فان لم یکن معلرما ، فهو محال ، إذ أنه حادث و وإذا جاز حادث لا یعلم الباری ، كان من الاولی أن لا یعلم الحوادث المباسة لذانه ، و هو یعهمها علی مذهب جهم ; و من ثم كان ذلك عالا .

World Beach of the Marin Continued to the Continued to th

وأما أن يكون هذا العلم معلوما للباري ، وفي هذه الحالة ، فانه إما أن يفتقر إلى علم آخر ، وكذلك العلم يفتقر إلى علوم أخو لانهاية لها ، وهو عال إذ لم يستطع جهم وأتباعه إثبات ذلك .

وأما أن يعلم البارى الحادث، والعلم بالحادث نفس العلم - تمشيا مع مذهب جهم فى ننى الصفات - فتكون بذلك ذات العلم - فيما يرى الفزالى - واحدة ولها معلومان أح هما : ذات ، والآخر ذات الحادث . ومن تم يلزم من ذلك لا شالة، تجويز علم واحد يتعلق بمعلومين مختلفين . وإذا حاز وجود علم واحد يتعلق بمعلومين علم يرى حاز وجود علم واحد يتعلق بمعلومين عنا يرى

سواها — تعالى عن ذلك علو اكبيرا. وثما لا شك فيه أن العلم يعد — فيا يرى الفز الى — شرفاً وعدمه يعد نقصانا (ً) .

و يقول الفزالي موجها نقاه بصفة رئيسية إلى ابن سينا _ إذا نراه يعقد فصلا في كتاب الإلهمات من (الشفاء) جاعلا عنوانه: في نسبة المتولات إليه ، وفي إيضاح أن صفاته الإيجابية والسلبية لا توجد في ذاته كثرة ، وأن له اليها. الأعظم والجلال الأرفع والمجد غير المتناهي ، وفي تفصيل حال اللذة العقلية (٦) قلنا أن الغز الى مرد عليه قائلا ﴿ ﴿ فَأَيْنِ قُولُهُمْ أَنَّهُ عاشق ومعشوق لأن له البهاء الأكمل والجمال الا'تم ? وأى جمال لوجود بسيط لا ما هية له ولا خبر له عا بجرى في العالم . ولا عا يلزم ذاته ويصدر عنه ? و ليعجب العاقل من طائمة يتعمقون في المعقولات بزعمهم ، ثم ينتهي آخر فظرهم إلى أن رب الأرباب وسبب الأسباب لا علم له أصلا بما يجرى في العالم . وأي فرق بينه ربين الميت إلا في علمه بنفسه ? وأي كماك في علمه بنفسه مع جهله بغيره ? ٥ (١)

الغزالي ــ أن نجوز وجود علم واحد يتعلق بأحوال معلوم واحد، مع إتحاد العلم الالهي وتنزهه عن التغيير · الاقتصاد في الاعتقاد _ ص ١٢٩ _ 1) To the the history there to the second that I down

١) الغزالي: تهافت الفلاسفة - تحقيق د. سليان دنيا - الطبعة السادسة ـ دار المعارف ـ القاهرة سنة ١٩٨٠ - المادسة ـ

٧) ابن سينا : الشفاء - القسم الإلهي - المقالة الثامنة الفصل السابع - ج ۲ - ص ۲۵۸ - ۲۰۹۹.

٣) الغز الى تهافت الفلاسفة – ص ١٨٢

أيضاً يرى الغزالى أن هؤلا، الفلاسفة ، وإن كانوا قد قدم وا علمه تعالى على ذاته دون غيره تحرزا عن حصول الكثرة فى ذاته (١) ، فهم على الرغم من دلك لم يتخلصوا من الكثرة (٢) . لأنهم إذا ما سئلوا عما اذا كان علمه تعالى عين ذاته أو غير ذاته ? فان جوابهم عن ذلك فى الحالين يؤدي إلى حصول الكثرة فى ذاته ، إذ لو قالوا بأنه غير ذاته ، فقد حصلت الكثرة ، وإن قالوا أنه عين ذاته ، فما العارق بينهم وبين القائل بأن علم الإنسان بذاته عين ذاته ، فما يرى الغرالى – تعد حماقه ، إذ لا يعقل وجود عين ذاته فى حالة هو فيها غافل عن ذاته ، ثم تزول غفلته ويتنبه لذاته ، فيكون شعوره بذاته غير ذاته لا محاله (٢) .

وإذا كان هذا هو رد الغزالي على الفريق الأول من الفلاسفة ، فانه يمكن القول بأنه قد أفاض في الرد على الفريق الثاني منهم ـ وهم القائلون بأنه تعالى يعلم الكالمات لا الجزئيات ـ والذي يمثله أصدق تمثيل مذهب ابن سينا (١).

والغزالي يستعرض مذهبهم أولا، فيحكي عن ابن سينا أنه ذهب إلى

١) أبى البركات البغدادي : المعتبر في الحكمة . ج .. ٣ .. الطبعة الأولى ..
 حيدر أباد الدكن سنة ١٣٥٨ — ٦٩ .

٢) المصدر السابق ص ١٨٠ .

٣) المصدر السابق: نفس الصفحة .

٤) المصدر السابق: ص ٢٠٦ ، وأيضاً . العتبر في الحكمة لابي البركات البغدادي .. ج٣.. ص ٦٩ .

أن الله يعلم الأشياء بعلم كلى لا يدخل تحت الزمان ، حتى لا يختلف علمه بالنسبة للماضى والحاضر والمستقبل ، فهو سبحانه يعلم الجزئيات بعلم كلى . وحجة ابن سينا فى ذلك ، أن العلم يتبع المعلوم ، ذذا تغير المعلوم تغير العلم ، وإذا تغير العلم فقد تغير العالم . ولما كانت الجزئيات متغيرة ، كان العلم ما متغيراً ، والتغير على الله محال (1) .

ويتخذ الغزالى مثال السكسوف لتوضيح رأى الفلاسنة ، فالشمس تكسف بعد أن لم تكن ثم تنجلي . فهذه أحوال ثلاثة : حال الكسوف ، كان الكسوف موجوداً ثم أصبح معدوما ، فهو لم يكن ، ثم هو كائن ، ثم لا يكون . أجوال ثلاثة مختلفة تعاقبت على المحل _ وهوالشمس ، ولكن علم الله لا يختلف حالة في هذه الأحوال الثلاثة (٢٠) . فهو سبحانه .. فيا يرى ابن سينا .. بعلم الكسوف وجميع صفاته وعوارضه ، وهو علم يتصف به الله في الأزل والأبد لا يختلف ولا يتغير فعلمه تعالى بالكسوف قبل وقوعه وحال وقوعه و بعده ، على و ثيره واحده لا يختلف ومن ثم لا يوجب ذلك اختلافا أو تغيرا في ذات الله (٢٠) . فه و سبحانه يعلم جميع الحوادث المتغرب يع لم كلى ، وذلك بان أسبابها وأسباب تلك

١) المصدر السابق . ص ٢٠٦ ـ ٢٠٨ ، وأيضاً : مقاصد الفلاسفة .. ص ٢٣٣ - ٢٣٤ .

۲۰۹ الغزالى: تهافت الفلاسفة ـ ص ۲۰۹.

٣) المصدر السابق: ص ٢٠٧ .

٤) المصدر السابق: نفس الصفحة. و المحالم المحال

و بستمر الغزالى فى استمراضه لمذهب الفلاسقة من الفريق الثلنى ، فيرى أن ما يقولونه عن الزمان ، فانهم يطردونه فى الماده و المكان وأشيخاص الناس الحيوانات ، فهم يقولون لا يعلم عرارض زيد وهمرو وخلد ، وإنحا يعلم الإنسان المطلق بعلم كلى ويعلم عوارضه وخواصه ، كأن يكون مكونا من أعضا، وأنه مكون من جسم ونفس ، أما شيخص زيد وما يتميز به عن عمرو ، فأن ذلك مرجعة الحس لا إلى العقل ، والمعرفة الحسيه تستحيل فى حقه تعالى (١) .

والغزالى يرى أن رأيهم هذا يترتب عليه نتائج خطيرة ، إذ يلزم عنه ابطال الشرائع بالكلية ، لأن الله تعالى إذا كان لا يعلم ما يفترق به زيد عن عمر و ، لكان زيد حين يطيع الله أو يعصيه الم يكن الله به عالما ولا بما يتجدد من أحواله لأن زيد هو شخص جزئى و أحواله حادثة متغيرة ، ومن ثم يكون سبحانه لا يعلم عن أفراد الناس شيئاً (٢) ، بل ويلزم على قولهم هذا أيضاً ، أنه تعالى لا يعرف كل نبي على حده ، لأن هذه المعرفة مرجعها الحس ، و أنه يعلم فقط أن هناك أنبياء على وجه كلى (٢) .

وفى رد الغزالى على هذا الفريق من الفلاسفة ، نزاه لا ينكر عليهم أن يكون علم الله واحداً لا يتغير فى الأزل عنه فى الحال أو المستقبل ، إذ أن نفى التغير عن علمه سبحانه متفق عليه (١) . ولكنه يرى أن التغير إنها يكون

el belle yin

Ay melay

J. Comp. Laboratory

١) المصدر السابق: ص ٢٠٨.

٢) المصدر السابق: ص ٢٠٨ - ٢١١.

٣) المصدر السابق: ص ٢١١ - ٢١٢ :

ر المصدر السابق : ص ٢١٣ .

إذا كان تعالى قد علم شيئًا لم يكن من قبله يعلمه . فأما التغير في الحوادث العارضة فلا يقتضي ـ فيها يرى الفزالي ـ تغيراً في علم الله (') .

ودايل الغزالى على ننى التغير فى علم البارى ، أنه إذا كان شخص ما على عينك ، ثم انتقل و أصبح عن شمالك ، فانه بانتقاله لم يحدث تغير فى ذانه ، حتى يقال أن المعلوم وهو الشخص قد تغير تغيراً يقتضى تغير العلم ثم الدالم به ، وإنها هذه _ فيها برى الغزالى _ تعد أضافات وعوارض محضه (٢) ، وحتى إذا فرضنا أن هناك تغيراً قد حدث فى الشخص المنتقل ، فان التغير فى هذه الحالة بكون فى الشخص المنتقل ، دون الشخص المنتقل عن يمينه أو يساره (٢) ، والغزالى يستدل على ذلك بمثال آخر ، وهو أنك إذا علمت مثلا أن شخصا ما سيحضر غدا ، فلا تغير بحدث فى ذاتك بالنسبة لطمك فى الحاضر و بعد حضوره (١٠) .

وعلى ذلك فان علمه تعالى السابق بوقوع الأشياء ، لا بلزم عنه تغير في ذانه إذا تغير أحوال الا'شياء . فالمعلومات الجزئية المتغيرة _ فيها برى الغزالي _ يمكن أن تنطوى تحت علم و احد ثابت (°) .

White a to have the to at I to be to William the

١١١) المصدر السابق: ص ٢١٠- ٢١٤. و - المسابق : ص

٢) المصدر السابق: ص ٢١٢.

٢) العبدر السابق، ص ١٦٠ . المال المالية المالية المالية المالية المالية

المصدر السابق. ص ٢١٤ ، وأيضاً : الإقتصاد في الإعتقاد —
 س ١٢٩ .

ه الغزالي تهافت الفلاسفة ـــ ص ٢١٥ .

يقول الغزالى: « البارى تعالى فى الأزل علم بوجود العالم فى وقت وجوده ، وهذا العلم صفة واحدة مقتضاها فى الازل ، العلم بأن العالم يكون من بعد وعند الوجود ، العلم بأنه كائن ، و بعد العلم ، بأنه كان ، وهذه الاحوال تتماقب على العالم ، و يكون مكشوفا لله تعالى تلك الصفة ، وهى لم تتغير ، وإنها المتغير أحوال العالم » (١) ومن الواجب _ فى رأى الغزالى _ أن يفهم علم الله القديم الموجب بالاحاط_ة بالحوادث على النحو السابق (١) .

ويرى الغزالى أن السبب فى ذهاب الفلاسفة إلى مذهبهم السابق ، هو قياسهم الغائب على الشاهد ، فهم قد قاسوا علم الله على علم الإنسان ، إذ أنه إذا كان علم الإنسان بما سيقع فى المستقبل ظنيا تخمينيا ، لا يرقى إلى مقام معلوماته عن الماضى من حيث ثبوتها ويقينها ، فانهم قد افترضوا تبعا لذلك التغير فى علم الله بالنسبة لاحوال الزمان .

وإذا كان الغزالى قد وجه نقده بشكل منفصل إلى الفريق الاول من الفلاسفة ، كما توجه بنقده أيضا إلى الفريق الثانى لا يخرج رأيه فى بعض تفصيلاته عن رأى الفريق الاول(٢) ، فالغزالى بذهب إلى أن الفلاسفة الذين يتصورن علم الله على نحو كلى ، إذا قالوا إن

١) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد — ص ١٢٩..

٣) الغزالي : تهافت الفلاسفة — ص ٢١٤ .

الإضافة إلى المعلوم المعين تعد داخله فى حقيقته ، وأنه مهما اختلف الاختلاف المحتلف الشيء الذي تعد تلك الإضافة ذاتية له ، وأنه مهما حصل الاختلاف والتعاقب فى المعلوم ، فقد حصل النغير فى العلم . وبالتالى فى العالم إذا كان هؤلاء الفلاسفة يذهبون إلى ذلك ، فإن مذهبهم هذا هو عين ما يترتب عليه مذهب الفريق الأول ، وهم القائلون بأنه تعالى لا يعلم إلا نفسه وأن علمه بذاته هو عين ذانه (١) . إذ ينتهى مذهب كلا من الفرر قين إلى نتيجة واحدة ، وهى تجوير صدور الحوادث عن قديم (٢).

أيضا يشير الغزالي _ في معرض نقده للفلاسفة القائلين بأنه تعالى يعلم الكليات فحسب _ إلى أنهم قد تناقضوا في هذا الحجال ، إذ يدعون أن الله لا يعلم الجزئيات نظرا لتغيرها ، فاذا كانوا قد ذهبوا إلى ذلك ، فكيف إذا يعلم الكليات وأجناسها وأنواعها ، مع أن هذه _ فيا يرى الغزالي - متباعدة متعارضة من حيوانات مختلفة وأنواع النبات والجماد . هل الاختلاف بينها يوجب الاختلاف في علمه علما بأن الاختلاف والتباعد بين الأجناس والأنواع يعد أشد من الاختلف الذي يقع للشيء الواحد في أحوال الزمان المختلفة ع (٢) .

وإذا كان مستدل هؤلا. الفلاسفة في قولهم بعدم علم الله بالجزئيات هو

A THE RESERVE

١ _ المصدر السابق : نفس الصفحة حصوصات المسابق :

٢ _ المصدر السابق: ص ٢١٦

٣ ــ المصدر السابق : ص ٢١٤ ــ ٢١٥ ، وأيضا : الاقتصــــــاد في الاعتقاد ــ ص ١٣٠

إستحالة صدور حادث عن قديم (1) ، لأن القديم لا يتناهى فى الزمان والحادث متناهى ، فكيف يتصل علم الله القديم بمعلومات حادثه جملة المبق أن أبطلنا هذا القول بصدد قدم العالم . فضلا عن أنكم تدعون أن دررة العلك قديمة وعنها كان الزمان ، فالزمان قديم . فكيف أدت دورة العلك القديمة إلى طوع الشمس فى هذا اليوم ، وهذا حادث (1) .

فهؤلاء الفلاسفة إذا يعترفون بصدور حادث عن قديم وإتصال متناه بلا متناه ومن ثم يلزمهم – فيما يرى الغزالي – الاعتراف بامكان انصال علم إلله القديم بالمعلوم الحادث ، ويعلم الله بالجزئيات ، دون أن يقتضى ذلك أى تغير في علمه أو في ذانه (٢) .

وهكذا إستطاع الغزالى أن يكشف عن أخطاء كلا من فريقى النالاسفة ، موضحا نهافتهم فيها ذهبوا إليه في هذا الشأن ، منتهيا إلى القول ، بأنه من الواجب كفير الفلاسفة ، سوا ، من قال منهم بأن الله تعالى لا يعلم إلا نفسه ،أومن قال بأنه تعالى لا يعلم الاالكليات دون أن يحيط بالأمور الجزئية المتعلقة بالأشخاص ، إذ أن ذلك يعد .. فيها يرى الغزالى .. تكذيبا قاطعا للرسول ().

allings with the contract to the second contr

١ - الغزالي : تهافت الفلاسفة - ص ٢١٥

٧ ــ المصدر السابق: ص ٢١٦ - - - - و يوا ي ي يا ي

٣ ــ المصدر السابق: نفس الصفحة

٤ ـــ المصدر السابق : ص ٨ ـ٣ ــ ٩ ٣ ، وأيضا : المنتذ من الضلال ــ تحقيق د عبد الحليم محمود ــ ص ١٠٨ ، وأيضا : فيصل التفرقة بين =

وقد ذهب الفزالى فى مقابل نقده للنلاسفة ، وأيضا للمعتزلة ، إلى أن علمه تعالى بعد قديما متعلقا بجميع الوجودات مع وحدته « فلم يزل عالما بذانه وصفاته ، وما يحدثه من مخلوقاته ، ومها حدثت المخلوقات ، لم يحدث له علم بها ، بل حصلت مكشوفة له بالعلم الأزلى » (').

أيضا يذهب الفزالي إلى أنه تعالى عالم بعلم قديم زائد على ذاته ، كاكان حيا بحياة قديمة ، وقادراً بقدرة قديمة ، ومريدا بارادة قديمة ، ومتكلما بكلام قديم ، وسميعا بسمع قديم ، وبصيرا ببصر قديم (⁷) . وهذا العلم فيا يرى الغزالي – قائم بذانه في جملة صفانه الثبوتية السبع السالفة ، إذ يرى أنه لا معنى للقول بأنه تعالى عالم أو مريد أو قادر إلا وصفه بهذه الصفات ، لأنه لا فرق بين اتصافه سبحانه بتلك الصفات وبين قيامها بذاته (⁷) .

يقول الغزالي: « قول القائل: عالم بلا علم ، كقوله غنى بلا مال ، وعلم بلا عالم ، وعالم بلا معلوم , فإن العلم والمعلوم والعالم متلازمة كالقتل

⁼ الاسلام و الزندقة .. دار إحياء الكتب الهربية .. القاهرة .. بدن تاربخ .. ص ١٩٢

١ ــ الغزالى : الرسالة القدسية .. ص ٨٣ ، وأيضا : عقيدة أهل السنة ..
 ص ١٥٥

٢ - الغزالى ؛ الرسالة القدسية .. ص ٨٣ ، و أيضا : عقيدة أهل السنة ..
 ص ١٥٥

٣ ـ الغزالى : الاقتصاد في الاعتقاد ـ ص ١٢٢ ، وأيضا : الرسالة القدسية ـ ص ٨٣٠

والمقتول والقانل ، وكما لا يتصور قانل بلا قتل ولا قتل ، و لا يتصور قتيل بلا قانل و لا قتل ، كذلك لا يتصور عالم بلا علم ، و لا علم بلا معلوم ولا معلوم بلا عالم . بل هذه النلائة متلازمة في العقل لا ينفك بعضها عن البعض ، فمن جوز انفكاك العالم عن العلم ، فليجوز انفكاك عن المعلوم ، وانفكاك العلم عن العالم ، إذ لا فرق بين هذه الأرصاف ، (١) .

سابعا : الأصول الأشعرية لاثبات الغزالي علم الباري وإرادته

ومدى متابعته للمذهب الأشعرى

إذا كنا قد إستعرضنا فيها سبق مذهب الغزالي في إثبات الارادة الإلهية والعلم الإلهي وعموم تعلقها بجميع الموجودات ، فاننا نستطرد قائلين بأن مذهب الغرالي في هذا المجال يعد وليدا للتأثر بالآثار الأشعرية.

ونحن إذ نطلق لفظ (الآثار الأشعرية) فانا نعنى به تأثير مفكرى الأشعرية عموما ، بداية من أمامهم أبو الحسن الأشعرى ، ومرورا بالباقلانى والبغدادى والاسفرايينى .. وهؤلاء نعبر عنهم بالجانب غير المباشر الذى استفاد منه الغزالى مذهبه فى هذا الشأن .. وإنتهاء بالجوينى ، وهو المصدر المباشر والحك الأساسى الذى تلقى الغزالى عنه مذهبه بصورة تكاد تكون تامة .

وإذا يمكننا القول بأن الغزالى قد استفاد مذهبه فى هذا الموضوع من جميع أساتذته من الأشاعرة ، ومذهبهم جميعا فى هذا الموضوع يشابهمذهب

١ - الغزالي : الرسالة القدسية .. ص س٨

أمامهم الأشعرى تشابها تاما ، إلا أننا سوف نقسمهم إلى قسمين ، الأول ونطلق عليه جانب التأثير غير المباشر في مذهب الغزالى ، مستعرضين فيه مذهب الأشعرى بصورة أساسية ، صوراً بمذهب كل من الباقلانى والبغدادى والاسفراييني ، أما القسم الثاني فهو الجانب المباشر للتأثير الأشعرى في مذهب الغزالى ، مستعرضين فيه مذهب الجويني في المسائل التي نناول الغزالى بحثها في هذا الموضوع .

فاذا تناولنا إثبات متقدمي الأشاعرة للارادة الإلهية ، وجدنا الأشعري بذهب إلى أنه تعالى موصوف بالارادة ، وأن إرادته تعم جميع مخلوقاته ، فا شاء كان وما لم يشأ لم يكن . والأشعري يتوسع في بحثه بصفة الارادة الإلهية ، نظراً لما ترتب عليها من أمور إيانية عديدة ، تعد بالغة التأثير في تحديد موقف الاشعري بوجه عام (۱) . إذ ترتبط تلك الصفة بموضوعات كانت تعد ذات أهمية بالغة في زمان الاشعري ، كموضوع حرية الارادة ، والذي كان مثارا للجدال بين مختلف الفرق ، وأيضا موضوع الحير والشر في العالم ، وإثبات قدم العالم وحدوثه ، وإثبات الصانع ، وغير ذلك من الموضوعات التي شغل بها الفكر الإسلامي ردحا طويلا من الزمن ، والتي شاعت أيام الاشعري .

فاذا كان الاشعرى قد أثبت للبارى الارادة ، فان طريقته في الاثبات

۱ _ عبد الرحمن بدوى : مذاهب الاسلاميين _ ج ۱ _ ص ٥٤٠ ، وأيضا : في علم الكلام للدكتور أحمد صبحى _ ج ٢ _ الطبعة الرابعة _ ص ٤٩ .

هى نفس طريقة الغزالى ـ والتى حذا فيها حذو منسبقه من الأشاعرة ـ فهو يذهب إلى أنه تعالى موصـوف بالارادة ، اذ دلت الدلائل على كون الموجودات على شكل ووضع مخصوص ، كما أن بعضها متقدم على البعض وبعضها متأخر على البعض ، وهذا من شأن الارادة ، اذ يحصل بها التخصيص بوقت دون وقت ، وقدر دون قدر ، وشكل دون شكل (1) . وهذه الارادة ـ فيما يرى الأشعرى ـ قائمة بذاته سبحانه ، كما أنها قديمة بقدم الذات .

وهو سبحانه ان لم يكن مريدا ،كانموصوفا بما يضاد الارادة ،ووصفه بضدها يوجب ألا يريد شيئا على وجه من الوجوه ، لأن ضد الارادة في هذه الحالة سيكون صفة قديمة قدم البارى نفسه . ولكن الشاهد يدل على أنه تعالى أراد أشياء ، وإذا يبطل انكار وصفه تعالى بالارادة ، ويثبت أنه مريد ، وأنه لم يزل مريدا (٢).

فاذا كانت ملك الارادة قديمة ، فدليل الأشعرى على ذلك ، أنه لو كان مريدا بارادة حادثة ، لافتقرت تلك الارادة في حدوثها إلى إرادة أخرى ،

۱) الشهرستانى : الملل والنحل .. ج ۱ ــ ص ۹۶، وأيضا : المواقف للايجى .. ص ۲۹ ، وأيضا : المبصير فى الدين للاسفرايينى .. ص ۱٤٥ .. للايجى .. ص ١٤٦ ، وأيضا : التمهيد للباقلانى .. طبعه القاهرة .. دار الفكر العربى .. ص ٢٤٦ ، وأيضا : الشامل للجوينى .. طبعة اسكندرية .. ص ٣٧٣

۲) الأشعرى: اللمع .. طبعة بيروت .. ص ۱۸ ، وأيضا: التبصير في الدين اللاسفراييني .. ص ١٤٥

نما لزم عنه التسلسل (۱). أيضا فلو كان مريدا بارادة حادثة . فكات معنى ذلك أنه لم يكن مريداً ثم أراد ، وهـذا يعد نقصا يتعالى عنه سبحانه (۲).

أيضا فقد قام الدليل .. فيها يرى الأشعرى .. على أنه تعالى ملك ، والملك من له الأمر والنهى ، فهو بذلك يعد آمرا ناهيا وإداكان كذلك ، فلا غلو ؛ اما أن يكون آمرا بأمر قديم ، أو بأمر محدث . وان كان آمرا بأمر محدث ، فلا نحل ؛ إما أن يحدث في ذاته ، أو في محل ، أو في لا محل . ويستحيل أن يحدث هذا الأمر في ذاته ، إذ يؤدى إلى أن يكون سبحانه محلا للحوادث ، وهو محال . كذلك يستحيل أن يحدثه في محل اذ يوجب أن يكون المحل به موصوفا . أيضا يستحيل أن يحدثه تعالى لا في محل ، إذ أن ذلك يعد غير معقول . وإذا فارادته تعالى قديمة قائمة بذاته (٢) .

وإذ ثبتت الارادة له سبحانه ، فهو مريد باراده (٤) ، اذ « لا معنى للعالم حقيقة إلا أنه ذو علم ، ولا للقادر إلا أنه ذو قدرة ، ولا للمريد إلا

۱) الأشعرى: الابانة عن أصول الديانة .. تحقيق د. فوقية حسين ..
 ص ١٦٢، وأيضا: المواقف للايجي ـ ص ٢٩١، وأيضا: التبصير في الدين للاسفراييني .. ص ١٤٨

٢) الأشعرى : الابانة عن أصول الديانة .. ص ١٩٢

٣) الشهرستاني : الملل والنحل - ج ١ - ص ٩٥

٤) المصدر السابق : ص ١٤ ، وأيضا : أصول الدين للبغدادي _

ص ۱۰۲

أنه ذو إرادة » (١) وذلك لأن وجه الدلالة لا يختلف - فيها يرى الأشعرى-شاهدا وغائبا (٢) ، ومن ثم فان « من أثبت مربدا بغير إرادة ، فليثيت أن قائلا لا قول له » (٣) .

وإذا ثبتت الارادة للبارى على النحو السابق ، فهى متعلقة بجميا المرادات ، فالأشعرى هنا يطلق القول بالمشيئة الالهية ، فهو تعالى مريد لكل شيء بحوز أن يراد (١) ، إد لما كانت الارادة من صفات الذات ، فيجب أن تكون عامة فى كل ما يراد على الحقيقة . كما إذا كان العلم من صفات الذات ، فوجب عمومه بكل ما يجوز أن يعلم على حقيقتة » (٥)

و إذا كان سبحانه هو الخالق على الحقيقة ، لا يشاركه في الخلق غيره ، كان خالقا لجميع أفعال عباده ، إذ أن أخص وصف له تعالى هو القدرة على الاختراع (٦) . و نرتيبا على مذهب الاشعرى في إطلاق المشيئة الإلهية ، نراه يذهب إلى أنه لا يجوز أن يخلق الله تعالى ما لا يريده ، إذ لو كان

١) الشهرستاني : الملل والنحل _ ج ١ _ ص ٩٤

٢) المصدر السابق: نفس الصفحة

٣) الأشعرى : الابانة عن أصول الديانة _ ص ١٤٥

٤) المصدر السابق : ص ١٦١ ، وأيضا . اللمع ـ ص ٢٤ ، وأيضا .
 أصول الدين للبغدادي ـ ص ١٠٢ ، وأيضا . الفرق بين الفرق للبغدادي ـ
 ص ٢٠٢

ه) الأشعرى . اللمع - ص ٢٤ ، وأيضا . إلابانة - ص ١٦١

٦) الشهر ستاني . الملل والنحل - ج ١ - ص ١٠٠

ذلك كذلك ، لوجب منه أما إثبات سهو وغفلة ، أو إثبات ضعف ووهن وتقصير عن بلوغ ما يريده ، وكلا الأمرين مستحيل في حقه تعالى (١) ، إذ يصف سبحانه نفسه بقوله ﴿ فعال لما يريد ﴾ (١) ولما ثبت ذلك، كان كل ما في العالم من خير أو شر : من إيمان أو كفر ، يعد فعلا من أفعاله وموانقا لمشيئته وإدادته (١) .

والأشعرى يرتب على ما سبق ، إستحالة أن يقع من غير الله مالا يريده تعالى أو يكره كونه ، إذ أن وقوعه من غير الله وهو غير مريد له يعد فيا يرى الأشعرى ، من سبات الضعف والقهر ، وهو سبحانه يتعالى عن ذلك (١) . فضلا عن المعاصى تعد أكثر من الطاعات ، ولما كان تعالى آمرا بالطاعات ، ناهيا عن المعاصى، كان معناه أن ما لا يريد كونه أكثر مما يريده ويأمر به تعالى عن ذلك (١) .

۱) الأشعرى اللمع – ص ۲۶ وأيضا : رسالة الحرة للباقلانى تعليق الكوثرى – ص ۲۶ – ۳۸ – ۱۶۳ ، وأيضا : التمهيد للباقلانى – ص
 ۲۸۱ ، وأيضا : الفرق بين الفرق للبغدادى – ص ۲۰۲

٢) سورة هود : آية ١٠٧ ، سورة البروج : آية ١٦ –

۳) الأشعرى: اللمع - ص٥٠ ، وأيضا: الابانة - ص ١٦١ ، وأيضا: التبصير في الدين للاسفراييني - ص ١٤٨ - ١٤٩ ، وأيضا: رسالة الحرة للباقلاني - ص ١٢٨ ، وأيضا : الفرق بين الفرق للبغدادي - ص ٢٠٤ ، وأيضا : الفرق بين الفرق للبغدادي - ص ٢٠٤ .

٤) الأشعرى اللمع - ص ٢٥ ، وأيضا: المواقف فى علم الكلام للا يجى ص ٣٢٠ - ٣٢٠

المصدر السابق: ص ٢٠ - ٢٩ ، وأيضا. رسالة إستحسان الخوض
 في علم الكلام - طبعة بيروت - ص ٩٣

وإذا ثبتت للبارى إرادة واحدة قديمة أزلية ، متعلقة بجميع المرادات من أفعاله وأفعال عباده ، فان أفعال العباد عد بذلك مخلوقة له سبحانه ، وليست بمكتسبه لهم . فالله قد أراد جميع الأفعال ، خــــيرها وشرها ، ونفعها وضرها ، وكا أراد سبحانه وعلم، أراد من العباد ما علم ، وأم القلم حتى كتب في اللوح المحفوظ ، فذلك حكمه وقضاؤه الذي لا يتغير ولا يتبدل . ولكن هذا لا ينفي - كا يقول الأشعرى .. قدرة العبد على فعله «إذ الإنسان بجد نفسه تفرقة ضرورية بين حركات الرعدة والرعشة ، وبين حركات الارادة والاختيار » (١) .

وهذه التفرقة بين الفعل الاختياري وبين الفعل الاجبارى تعد راجعة وفيا يرى الأشعرى ـ إلى أن الحركات الاختيارية تعد حاصلة بحيث تكون متوقفة على إختيار القادر (١) . ومن هنا قال . « أن المكتسب هو المقدور بالقدرة الحادثة ، والحاصل تحت هذه القدرة الحادثة » (١) . ثم هو يرى بعد ذلك ، أنه لا تأثير لتلك القدرة الحادثة في الاحداث ، وذلك لأن جهة الحدوث تعد قضية واحدة ، لا تختلف بالنسبة إلى الجوهر والعرض . إذ لو أثرت القدرة الحادثة في الحدوث ، لأثرت . كما يقول الأشعرى .. في قضية أثرت القدرة الحادثة في الحدوث ، لأثرت .. كما يقول الأشعرى .. في قضية كل محدث ، حتى تصلح لاحـداث الجواهر والأجسام ، عما يؤدى .. فيما يرى الأشعرى .. إلى تجويز وقوع السهاء على الأرض بالقـدرة فيما يرى الأشعرى .. إلى تجويز وقوع السهاء على الأرض بالقـدرة

١) الشهرستاني . الملل والنحل .. ج ١ - ص ٩٦ - ٩٧

٢) المصدر السابق . ص ٧٧

٣ .. المصدر السابق . نفس الصفحة

الحادثة (١) ٠

ويوضح الشهرستانى كيفية صدور الفعل عن الإنسان فى رأى الأشعرى ـ وهو ما عرف عنده وعند جميع من تابعه من الأشاعرة بر نظرية الكسب ﴾ ، والتى تابعه فى القول بها الغزالي (٢) متابعة نامة نقلا عن أستاذه الجوينى .

يقون الشهرستاني نقلا عن الأشعري . « ان الله قد أحرى سنته بأن نخلق عقيب القدرة الحادثة أو تحتها أو معها ، الفعل الحاصل إذا أراده العبد وتجرد له ، فيسمى هذا الفعل كسبا (٢) ، فيكون خلقا من الله تعالى .

۱) المصدر السابق : نفس الصفحة، وأيضا : الفرق بين الفرق للبغدادى
 من ٢٠٤، وأيضا : أصول الدين للبغدادى .. ص ١٣٤

الغزالي : عقيدة أهل السنة .. ص ١٥٦ ، وأيضا : الأربعين فى أصول الدين .. ص ٩ ، وأيضا : المقصد الأسنى .. تحقيق د. فضلة شحاده .. ص ٩٨ ..

٣) نقول أن نظرية الكسب عند الأشعرى لم تجعل للعبد إختيارا فيا يبديه أو يذره ، إذ تجعل قدرة العبد لا تأثير لها ، وهو بذلك ينحو منحى جبريا ، وقد كان أبو حنيفة مبتدع هذه النظرية _ من وجهة نظرنا _ أدق و أعمق من الأشعرى في إستخدامه لها ، فقدرة العبد عند أبي حنيفة هي قدرة على الضدين ، وهو بقدرة العبد بالفعل ، أما عند الأشعرى فقدرة العبد تقترن بالفعل ولكنها ليست فدرة على الضدين ، ومن هنا يتضح أن تلك القدرة عند الاشعرى ليس لها تأثير البتة في وقوع الفعل منه. ويتفق = تلك القدرة عند الاشعرى ليس لها تأثير البتة في وقوع الفعل منه. ويتفق =

إبداعا وإحداثا ، وكسبا من العبد : حصولا تحت قدرته ، (١) .

= مع ما نهينا إليه قول كل من ابن عذبة والشيخ زادة ، حيث يذهب ابن عذبة موضحا ذلك في ﴿ الروضة البهية _ بمطبعة حيدر اباد _ ص ٢٦ ﴾ إذ يقول : ﴿ الكسب عند الاشاعرة هو تعلق القدرة بالمقدور في محامها من غير تأثير ﴾ . أما الشيخ زادة فيذهب نفس المذهب معبرا عن ذلك بقوله : ﴿ مَذْهِبِ الشَّيْخِ الاشْعَرَى أَنْ فعل العبد لقدرته وإرادته من غير أن يكون هناك منه تأثير ومدخل في وجوده سوى كونه محلا له ﴾ ﴿ نظم الفرائد وجمع الفوائد _ طبعة القاهرة سنة ١٣١٧ _ ص ٣٩ ﴾ .

۱) الشهرستاني : الملل والنحل - ج ۱ - ص ۹۷ ، وأيضا : الفرق بين الفرق للبغدادي - ص ۲۰۶ ، وأيضا : رسالة الحره للباقلاني - ص ۱۱۷ - ص ۱۲۸ - ۱۲۸ ، وأيضا التمهيد للباقلاني - طبعة بيروت - ص ۳۰۳ - ۳۰۵ - ۳۰۰

و يجدر بنا أن نشير في هذا المقام ، إلى أن الباقلاني قد أفاد من نظرية الاحوال في تطوير نظرية الكسب ، بعد أن أخد عليها تجاهل أبي الحسن اتماثير القدره الإنسانية الحادثة . فالباقلاني يذهب إلى أنه إذا لم يكن لهذه القدره تأثير في الإيجاد أو خلق الافعال ، فان لها تأثيراً في وجود الفعل على هيئة مخصوصة .أى في صفات الحوادث وأحوالها . فاذا كانت الحركة مخلوقه لله ، فان تخصيصها وكونها على هيئة مخصوصة ، هو من تأثير القدره الحادثة للانسان . ووفقا لنظرية الاحوال ، فان مفهوم الحركة مطلقا ،غير المفادثة للانسان . ووفقا لنظرية الاحوال ، فان مفهوم الحركة مطلقا ،غير مفهوم القيام والقعود ، إذ هما حالتان مهايزتان ، فان كل قيام يعد حركة ،

= يفرق بين قولنا : آوجد ، وهذا فعل القدرة الإلهية القديمة ، وبين قولنا: صلى وصام وقام . وكما لا مجوز أن يضاف إلى البارى تعالى جهة ما يضاف إلى العبد ، فكذلك لا مجرز أن يضاف إلى العبد ، فكذلك لا مجرز أن يضاف إلى العبد جهة ما يضاف إلى البارى تعالى .

وهكذا أثبت الباقلاني تأثيراً للقدرة الحادثة، وهذه الحالة الخاصة من المتخصيص والتعيين للفعل هي التي نقابل بالثواب والعقاب ، لأن الفعل من حيث هو بايجاد القدرة الالهمية لا يتعلق بثواب أو عقاب (الملل والنحل - حيث هو بايجاد القدرة الالهمية لا يتعلق بثواب أو عقاب (الملل والنحل - حيث هو بايجاد القدرة الالهمية لا يتعلق بثواب أو عقاب (الملل والنحل - حيث هو بايجاد القدرة الالهمية لا يتعلق بثواب أو عقاب (الملل والنحل - حيث هو بايجاد القدرة الالهمية لا يتعلق بثواب أو عقاب (الملل والنحل - حيث هو بايجاد القدرة الالهمية لا يتعلق بثواب أو عقاب (الملل والنحل - حيث هو بايجاد القدرة الالهمية لا يتعلق بثواب أو عقاب (الملل والنحل - حيث هو بايجاد القدرة الالهمية لا يتعلق بثواب أو عقاب (الملل والنحل - حيث هو بايجاد القدرة الالهمية لا يتعلق بثواب أو عقاب (الملل والنحل - حيث هو بايجاد القدرة الالهمية لا يتعلق بثواب أو عقاب الملك والنحل - حيث هو بايجاد القدرة الالهمية لا يتعلق بثواب أو عقاب الملك والنحل - حيث هو بايجاد القدرة الالهمية لا يتعلق بثواب أو عقاب الملك والنحل - حيث هو بايجاد القدرة الالهمية لا يتعلق بثواب أو عقاب (الملك والنحل - حيث هو بايجاد القدرة الالهمية لا يتعلق بثواب أو عقاب الملك والنحل - حيث هو بايجاد القدرة الالهمية لا يتعلق بثواب أو عقاب الملك والنحل - حيث هو بايجاد القدرة الالهمية لا يتعلق بثواب أو عقاب أو عقاب الملك والنحل - حيث الملك والنحل - حيث الملك والنحل - حيث الملك والنحل - حيث الملك - حيث

وعلى الرغم من أن الباقلاني قد جعل للقدرة الحادثة تأثيراً في العمل الانساني ، إلا أنه قد إحتفظ .. كما يقول د. صبحى .. بالملامح الرئيسية لنظرية الكسب كما وضعها الاشعرى (في علم الكلام .. ج ٢ - ص ٨٣) ، إذا الاستطاعة حال الفعل ، فلا يقدر الانسان على الفعل قبل الكسب ، وذلك لأن القدر الانسانية عرض لا يبقى زمانين ، وإلا لأمكن إستغناء الانسان بفعله عن ربه أن يعينه عليه ، وإنما تكون الاستطاعة مع الفعل للفعل (التمهيد .. طبعة بيروت .. ص ٢٨٧).

والباقلانى - فى ضوء متابعه لمذهب شيخه من جهة ، وتعديله لهذا المذهب من جهه أخرى - يعرف الكسب بأنه «تصرف فى الفعل بقدره تقارنه فى محله ، فتجعله نخلاف صفة الضروره . وكل ذى حس سليم يفرق بين حركة يده على طريق الاختيار ، وبين حركة الارتعاش ، (التمهيد - طبعة بيروت - ص ٧٠٧ - ٣٠٨).

د إذا فالبارى عند الأشعرى خالق كل شيء بما في ذلك أفعال الإنسان، وبعباره أخرى، أفعال الانسان لله خلقا وابداعا، واللانسان كسبا واختيارا بقدرتة الحادثه (١

ونحن نذهب متفقين في ذك مع الرأى القائل، بأن الأشعري قد استند في نظريته في الكسب الى القضية الأساسية التي تنباها أهل السنه وهي قولهم بأن ماشاء الله كان وما لم يشأ لم يكن . إذ نرى الأشعري قد تقيد بتلك القضية في موقفة من مشكلة الجبر والاختيار ، قنظر اليها من زواية مشيئة الله ، لامن زواية التكليف و الجزاء ، ومن ثم فانه ضحى بمسئولية الانسان في سبيل انقاذ المشيئه الالهيه (٢)

١- المقريزى: الخطط المقريزيه جناء والقاهرة سنة ١٣٧٤ ص ١٨٧، وأيضا: علم الكلام و بعض مشكلاته للدكتور أبو الوفا التفتازانى و دار الثقافة و القاهرة سنة ١٩٧٩ و م ١٥٧ وقد ناقش أبن حزم الأشعرى في قوله بالكسب مهاجما له فيها ذهب اليه محيث قال: خبرنا عن هذا الكسب هل هو مخلوق للعبد، أو هو مخلوق لله ج فان كان مخلوقا للعبد، فقد أثبت للعبد خلقا، وهو ما تنكره وأن كان لله فانك لم تفعل شيئا وائدا على ما قلناه (الفصل و ج ٣ و ص ٣٧) . وهو يعنى بذلك قول الجبرية ، اذ يذهب في مقابل قول الأشعرى الى أن الله تعالى خلق كل الجبرية ، اذ يذهب في مقابل قول الأشعرى الى أن الله تعالى خلق كل ما في العالم ، وأن كل من دونه لا يخلق شيئا (الفصل و ج ٣ و س ٣٠) .

٢ - أحمد صبحى : في الكلام - ج ٢ - الطبعة الرابعة - ص ٢٠٨

فالاشعرى كان يخشى القول بأن الانسان حرفى أفعاله ، ثما ينتج عنه القول بوجود الهين ، الله والانسان (١) . كذلك كان لايريد القول بأن الانسان مجبور فى أفعاله ، فينتهى به الامر الى اغفال ما يحسه الانسان من القدره على الفعل

يقول د. تفتازانى مدافعا عن مذهب الأشعرى فى الكسب: «فلم يكن أمام الا التوسط بين طرفى الجبر والاختيار ، وحل المشكله على أساس من الشعور بعدم أغفال ما يحسم الانسان من اراده وقدره على الأعمال الاختيارية من جهة ، عدم اغفال الايان بأن الله خالق كل شى، من جهه أخرى (٢).

۱ – بحدر بنا فی هذا المقام أن نشیر الی التفسیر الذی قدمه الشهرستانی لو أی الأشعری فی الکسب ، والذی بدکن بواسطته حل التعارض الذی نتیج عن القول بالکسب . اذ بری الشهرستانی أن الکسب الأشعری لا بعد مخلوقا بین خالقین ، بل مقدو را بین قادرین من جهتین مختلفتین ، فالله بر بد الفعل خلقا والعبد بریده کسبا شبها الارادتین منفکتان ، ولذلك جاز اجتهامها علی مراد واحد فی وقت واحد . (نهابة الاقدام فی علم الکلام – اجتهامها علی مراد واحد فی وقت واحد . (نهابة الاقدام فی علم الکلام – طبعة أکسفورد – ص ۷۸) . و یتفق د غرابه مع ما ار آه الشهرستانی ، ویری أن هذا التفسیر بعد مساعدا علی حل مشکلة وجود الشر بجانب الحیر فی العالم (الأشعری – مکتبة الخانجی – القاهرة سنة ۱۹۵۷ – ص ۷۸) .

٧ _ أبو الوفا التفتازاني ، علم الكلام و بعض مشكلانه — ص ١٥٢

نقول اذا كنا قد تناولنا فيا سبق نظرية الأشـــعرى في الكسب باستفاضه و فقــد كان مرادنا من ذلك توضيح هذه النظرية من جميع جوانبها و لاعتبارنا اياها المصدر الأساسي الذي استقى منن الأشاعره الذين تلو الأشعرى مذهبهم في الكسب ، سواء من كان منهم من المتقدمين و كالباقلاني والبغدادي و الاسفراييني ، أو من كان من المتأخرين ، كالجويني والغزالي ، والذي يعد مذهبه في الكسب صوره مطابقه تهاما لمذهب أمامه الأول الأشعري و مما لا يخفي على المتفحص لهذة النظرية ، أنها كانت رد فعل اا قاله الاشعري — و تلا مذته من بعده — من اطلاقه المشيئه الالهيه ، وما تبعها من القول الجزء الذي لا يتجزأ ، وما ترتب على ذلك من موقفه وموقف تلا مذته من موضوع السببيه .

و ترتيبا على اطلاق الاشعرى المشيئه الالهيه ، نراه يذهب — فيها يتعلق بأ فعاله تع الى ، تهما كما ذهب جميع من تلوه من الاشاعره ، متقدمين ومتأخر بن — الى أن « الواجبات كلها سمعيه ، والعقل لا يوجب شيئا ، ولا يقتضى تحسينا ولا تقبيحا ، فعرفة الله تعالى بالفعل تحصل وبالسمع تجب . قال تعالى (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) (١) . كذلك شكر المنعم ، واثابة الطبع ، وعقاب العاصى ، يجب بالمسمع دون العقل، ولا يجب على الله شيء ما بالفعل ، ولا الاصلح ولا اللطف » (١) .

١ - سورة الاسراء: آيه ١٥

۲ - الشهرستانی : الملل والنحـل ج۱ ص ۱۰۱ - ۱۰۲ ، وأيضا :
 رسالة الحره للباتلاني - ص ۳۶ - ۶۶ ، وأيضا : التبصير في الدين =

والحقيقة أن مذهب الاشمرى ومن تابعة في هذا الشأن ، انما برجح من وجهة نظرنا ونظر من ذهبوا الى ذلك من الباحثين والمفكرين (١) – الى أنهم لم يجعلوا للعقل تلك الم نزله التي وحدت عند المعتزلة – وهو ما يتضح بصورة جليه لدى الغزالي على وجه الخصوص - فالاشعرى يرى أن العقل هو آله للادراك فقط ، وأن الوحى هو مصدر كل معرفة ، كما لا يوجب العقد ل عنده وعند تلا مذته شيئا من المعارف ، ولا يقتضى تحسينا ولا تقبيحا ، ولا يوجب على الله شيئا ما من رعاية مصالح العباد واللطف (٢).

ويرى د. تفتازانى أن مذهب الاشعرى وأصحابه فى أهالهم لقيمة العقل ودوره الاساسى فى فهم الشرع، يتشابه الى حد كبير مع ما ذهب اليه ديكارت (٢٠) ، اذ يقول : « فكما ذهب الاشعرى الى القول بأن الله خالق كل شىء ، وأنه لا حسن ولا قبح ولا خير ولاشر الى ما اقتضته اراده الله ، كذلك قدر ديكارت أن كل شىء يعتمد فى وجوده على الله ، وبستحيل أن يتصور غير ذلك وليس الامم بما هو موجود فقط ، وانما ليس من نظام ولا قانون ولا دافع من دوافع الخير أو الحق الا وهر خاصع

⁼ للاسفراييني - ص ١٥٣ — ١٥٤ ، وأيضًا : الفرق بين الفرق للبغدادي ـ ٢٠٦ .

۱ – أبو الوفا التفتاز آنى: علم الكلام و بعض مشكلاته .. ض ١٩١
 ٢ – الشهر ستانى .. الملل والنحل .. ج ١ .. ص ١٠١ .. ٢٠٠

⁽³⁾ Descartes: aux sixienes objection, VIII, Ocuvres, P, 463.

لله » (١). وهو ينقل إلينا قول ديكارت: « و إذن فلا ينبغى أن نظن أن الحقائق الأزلية تتوقف على العقل الإنسانى أو على وجود الاشياء ، و إنما على الارادة الإلهية فقط » (١).

بق أن نشير إلى نقطة هامة فى بحثنا لهذا الجانب من التراث الاشعرى وهوالجانب غير المباشر الذى استفاد منه الغزالى مذهبه فى هذا الموضوع. نقول أن الاشعرى إذا كار قد أثبت عموم نعلق إرادته تعالى بجميع الموجودات، وما يتعلق بهذا الموضوع من البحث فى مسألة أفعال الله، فان أقواله فى هذا المجال كانت وليدة لأقواله فى الجزء الذى لا يتجزأ، والذى قرر تبعا للقول به، حدوث العالم وإثبات الصانع، كما أثبت أيضا تبعا لهذه النظرية ما يعرف بنظرية الحلق المستمر (٢).

والواقع أن القول بالجزء الذي لا يتجزأ ـ ى نرى متفقين فى ذلك مع ما ارتآه د. هويدى ـ و إن كان يعد ضرورياً لاثبات القول بالخلق المستمر أو الميجرد أوعلى قدرة الله اللامتناهية التي لم تنته بخلق الله للعالم فى نشأته الاولى، بل إستمرت وتستمر أمام أنظارنا كل يوم فيها يعرف بأسم (الخلق المستمر) نقول أن ذلك ضرورياً بالنسبة لاثبات الخلق المستمر،

۱) أبو الوغا التفتازاني : علم الكلام و بعض مشكلاته .. ص ١٦١ ــ ١٦٢ ٣) Oeuvres de Descartes, 464.

۳) عبد الهادى أبو ريدة : مقدمة كتاب مذهب الذرة عند السامين اليينيس ــ الترجمة العربية ــ مكتبه النهضة المصرية ــ القاهرة سنة ١٩٤٦ ــ ص و .

فانه لا يعد ضروريا بل و يعد خاطئا فى إثبات حدوث العالم (١) ، والدايل على دلك أن المنكرين للجوهر الفرد ، مثل النظام وابن حزم ، قد استطاعا إثبات حدوث العالم ، أيضا فان ابن سينا قد أنكرالقول بالجوهر الفرد (١) . ولكنه إنتهى إلى القول بقدم العالم (١) . مما يؤكد أنه لا توجد صلة على الإطلاق بين مسألة الجوهر الفرد و بين مسالة حدوث العالم أو قدمه .

هذا فى الوقت الذى نراه — الجوهر الفرد — ضروريا فى إثبات الخلق المستمر . وإذا كان المنكرون للجوهر الفرد ـ فيما يرى د. هويدى ـ قد أثبتوا الخلق المستمر ، فإن أقوالهم فى هذا المجال لانتعارض تعارضا منطقيا مع القول بالجوهر الفرد (١) .

وقد كان طبيعيا أن يؤدى مذهب الاشعرى السالف ومن تابعه فيه من تلامذته ، إلى القول بعدم ضرورية العلاقات بين الاسباب ومسبباتها ، ماداموا قد أطلقوا مشيئته تعالى ، فأثبتوا خلقه الستمرللعالم في كل لحظة ،

١) محيى هديدى: دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية .. دار
 الثقافة .. القاهرة سنة ١٩٧٩ .. ص ١٩٦ ..

۲) ابن سينا : النجاه ، القسم الإلهي ، طبعة القاهرة ، ص ١٦٤ : ١٦٨ وأيضا : الإشارات والتنبيهات ، طبعة د سليان دنيا ، القسم الطبيعى ،
 ح ٢ ص ٢٣ : ٢٧ .

٣) ابن اسينا: النجاه ، القسم الإلمي ، ص ٥٥٠ . ١٥٠ .

٤) محى هو يدى : دراسات في علم الكلام و الفلسفة الإسلامية ، ض١٩٧

ترتيبا على قولهم بالجوهر الفرد (١) ، فما دام الله يخلق العالم بكل مافيه من

١) الاشعرى: إستحسان الخوض في علم الكلام، ص ٩٠ ـ ٩٠ وأيضا : التمهيد للباقلاني، ص ٤٠ ـ ٥٠ . هذا ويذهب د النشار في كتابه وأيضا : التمهيد للباقلاني، ص ٤٠ ـ ٥٠ . هذا ويذهب د النشار في كتابه «نشأة الفكر الفلسني في الإسلام» ج ١ ض ٢٧٤، إلى أن قول الاشاعرة بالجوهر الفرد، بالإضافة إلى كونه مؤكدا لشمول الإرادة وشمول العلم وشمول القدرة الإلهية للموجودات، فقد قال به الاشاعرة ، ليعارضوا به محرك أرسطو غير المتحرك . ويهمنا في هذا الجال أن نشير إلى مذهب الجزء الذي لا يتجزأ فيها يتعلق باثبات الاشاعرة خلق الله المستمر للعالم ، كا أوردو، جميعا في مؤلها مهم .

فالعالم - فيها يرى الاشاعرة - مكون من جواهر وأعراض تلحق بها حادثة ، وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، ولا بد لهذه الاعراض و هذه الجواهر من محدث ، وهو الله . والله يخلق هذه الاجزاء ، ثم تفنى ، فيعيد خلقها . وهو يفنيها بأن يتوقف عن خلقها فتفنى . وهى تفنى لا نها أعراض ، والعرض لا يبقى زمانين .

وهكذا فان وجود الجواهر والاعراض ـ تبعا للقول بالجزء الذى لا يتجزأ أو الجوهر الفرد ـ يستند فى كل الاحوال والازمنة على التدخل الإلهى ، وهو ما يعبر عنه بالخلق الجديد أو المستمر ، أو الإرادة الخلاقة المطلقة ، أو قدرة الله ذات الفعالية المستمرة ، المتدخلة دائا ، الموجدة —

جواهر وأعراض في كل لحظة ، وكان الإنسان لا يقدر على فعلة إلا بما يخلقه له الله من قدرة حادثة ، وهذه القدرة أو الاستطاعة تكون مع الفعل وهي في نفس الوقت لا تبق بعد إنتهائه ، لا نها عرض والعرض لا يبق ،

=والمعدمة دائم ، تؤلف بين الجواهر وتخلق الاعراض ، ثم تكف عن خلق الاعراض، فتعدم المخلوقات . فالعادة وحدها _ تبعا لتلك النظرية _ هيالتي تظهر لنا الكون واحدا في إمتداده ، ولكنه في الحقيقة في تغير مستمر وغليان دائم .

فانه من الممكن ألا نخلف الله سبحانه الأسباب عند وجود مسبباتها الأن الأن الله الأسباب تعد أعراضا والأعراض يعدمها الله بأن يكف عن خلقها . وإذن فن الممكن اجتماع النار والقطن ، دون أن يتم الاحتراق .

من هنا نستطيع القول بأن مذهب الأشعري ومن تابعه فيه ، سوا. في

١) يمكننا القول تعليقا على ذلك ، بأن اطلاق القول بعدم ضرورية العلاقات بين الاسباب والمسببات ، لم يتخذ شكل المذهب إلا بعد الاشعرى ، و بالتحديد على يد الباقلاني ، يحيث أصبح هذا القول سمة للمذهب الأشعري عند من تلا الباقلاني . إلا أن ذلك لا يعني أبن الاشعرى لم يتكلم في ذلك ، بل أنه هو الذي أحدث القول بعدم الارتباط بين العلل ومعلولاتها ، إذ يرى أن الممكنات كلها تستند إلى الله ابتدا. ، وأنه لا علاقة بين الحوادث إلا باجراه العادة ، فالله سبحانه يخلق بعضها عقيب بعض ، كالإحراق عقيب مماسة النار ، فالماسة لا توجد الإحراق ، بل هو واقع بخلق الله له ، ويستطيع سبحانه أن يوجد مماسة بلا احراق ، وإذا كان الفعل دائم الوقوع أو أكثريا قيل أنه فعل الله باجراء العادة ، إذا لم يتكرر أو تكرر قليلا ، فهو الخارق للعادة . والأشعرى في ذلك يذهب إلى أن النظر لا يوجب علما ، بل أن العلم مخلوق لله بعد النظر (شرح السيد المرتضى على المواقف ـ طبعة استانبول ـ . (00-02,00

هذا المجال أو فى غيره من المجالات التى تعلق بها المذهب الأشعري ، أنها يعبر فى عن منطق للجواز والإمكان ، لا الوجوب والضرورة . وتبعاً لهذا المنطق ثرى الأشعرى يجيز تكليف ما لا يطاق (۱) . ورأيه فى هذا الموضوع يتسق – فبا يرى د. صبحى – مع رأيه فى الكسب (۲) . وإذا كان الله قد أراد الشر والشرك وشاه وجودها ، فأنه لا يقبح منه شىء البته ، ومشيئته مطلقة ولا يسأل عما يفعل ، فجائر أن يعاقب على الذنب الصغير بالعقاب الكبير ، وأن يعذب المؤمنين وأن يثيب الكافرين ، وأن يؤلم الأطفال فى الآخرة . ولا توصف هذه الأفعال إذا وقعت منه بأنها ظلم ، بل أن ذلك يعد عدلامنه وذلك لأن مفهوم العدل عند الأشعرى هوالتصرف فى الملك كايشاه . ولأنه ما لك فليس فوقه من يحدله الحدود ، ولامن يبيح له شى، و محظرعليه ولأنه ما لك فليس فوقه من يحدله الحدود ، ولامن يبيح له شى، و محظرعليه

Mile To day the Mile all - the Thirt to the first

of when William wife with a selling to

۱) الأشعري . اللمع ـ نشرة د. غوابه ـ القاهرة سنة ١٣٧٤ - ص ٩٣
 ع و أيضاً . الملل والنحل للشهر ستانى ـ ج ١ - ص ٩٩ ، وأيضاً .
 التجهيد للباقلانى ـ طبعة بيروت ـ ص ٣٤٧ .

۲) أحمد صبحى. في علم الكلام - ج ۲ - الطبعة الرابعة - ص ۲۳ ، حيث يرى أن القدرة الحادثة أو الاستطاعة التي أثبتها الأشعرى ، هي قدرة قدرة على الفعل دون ضده ، ومن ثم يكون العبد عنده - الأشقرى - مجبور على ما اختاره - وهذا الرأى للا شعرى سبق لنا أن أوردنا مثيله عند الغزالي في معرض استعراضنا لمذهبه في الكسب - وهذا - ف-يايرى د. صبحى - هو الجبر الاختيارى .

شيء، وإذا كان ذلك كذلك، لم يقبح منه سبحانه شي. (١).

وهكذا يمكننا القول بأن أقوال الأشعرى ، سوا، في إثباته الإرادة وقدمها وقيامها بذات الله تعالى ، أو في إثباته عموم تعلق الإرادة الإلهية وتناوله لموضوع أفعال الله . نقول أصبحت هذه الأقوال المذهبيه بمثابة لوا، حمله الاشاعره من بعده ، بحيث سلمه السابقون منهم للاحقين عليهم ، دون أن يتناولوها بالتغير أو التعديل أو الإضافة أو حتى النقد . ويمكننا تلمس ذلك بصورة جلية ، إذا ما عقدنا مقارنة بين مذهب الاشعرى في هذا الموضوع مثلا ، وبين مذهب الغزالي .

كان هذا استعراضنا لمذهب الأشعرى ومن تلاه من متقدى الأشاعره في إثباتهم الإراء الإلهية . فإذا كان الاشعرى قد أثبت للبارى سبحانه الإراده و أنها عامه التعلق بالموجودات _ تهما كما فعل ذلك الفزالي ، متأثراً بمن سبقوه من الاشاعره من متقدمين ومتأخرين _ فإن الاشعرى و بنفس الاسلوب قد أثبت العلم للبارى ، إذ هو عالم بعلم واحد ، قائم بذانه ، قديم أزلى ، متعلق بجميع المعلومات (٢).

۱۷ الا شعرى اللمع - ص ۷۱ ، وأيضاً . رسالة الحرة للباقلاني - ص ۱۲۱ - ۱۳۸ ، وأيضاً . التمهيد للباقلاني - طبعة بيروت - ص ۲۶۱ - ۳٤۲ - ۳۲۲ - ۳۰۸ ، وأيضاً . الفروق بين الفرق للبغدادي - ص ۲۰۳ ، وأيضا . التبصير في الدين وأيضا . أصول الدين للبغدادي - ص ۲۰۹ ، وأيضا . التبصير في الدين للاسفراييني - ص ۱۵۱ - ۱۵۲ .

٧) الآمدى . غاية المرام في علم الكلا _ ص ٧٦ ، وأيضاً . الملل =

فالبارى سبحانه — فيها يرى الاشعرى ومن تأبعوه من متقدمى الاشعرية — عالم « لا ن الافعال المحكمه لا تتسق في الحكمة إلا من عالم » (١) وهدذا الدليل أصبح دليلا تقليديا لدى الاشاعره بعد الاشعرى ، إذ إستخدمه جميع مفكرى الاشعرية في أثبات كونه تعالى عالما .

وإذا ثبت كونه تعالى عالما ، فهو عالم بعلم قائم بذاته ، ودايل الاشعرى على ذلك ، هو أن العلم بالحلق فى الشاهد يعد شرفا ، وعدمه يعد نقصانا ، فاذا نفينا عن الله هذا العلم ، كان معنى ذلك أن يكون الحلق أشرف من الحالق (٢) _ تعالى عن ذلك علوا كبيراً _ وهذا الدليل أورده الغزالى بنصه فى معرض رده على الفلاسفة فى هذا الشأن . أيضاً يرى الاشعرى ومن تابعه من متقدمى تلا مذته أنه لا معنى للقول بأنه تعالى عالم ، إلا أنه ذو

والنحل للشهر ستانی - ج ۱ - ص ۹۹ و أيضاً . التبصير في الدين للاسفراييني - ص ۱۹ و أيضاً . رسالة الحره للباقلاني - ص ۱۹ - ۳۲ و أيضاً . رسالة الحره للباقلاني - ص ۱۳ - ۳۲ و أيضاً . التمهيد للباقلاني - طبعة القاهرة - ص ۷۷ .

۱) الاشعرى . اللمع – ص ۱۰ ، وأيضا . الابانه عن أصول الديانه .
 ص ۶۶ ، وأيضا المواقف في علم الكلام للايجى – ص ۲۸۰ ، وأيضا .
 رسالة الحرة للباقلاني – ص ۳۳ .

۲) الاشعرى . الابانه — ص ١٥٥ ، وأيضا . التمهيد للباقلاني _ طبعة بيروت — ص ٢٠٣ _ ٤٠٠ ، وأيضا . غاية المرام في علم الكلام _ ص ٧٨ .

علم (۱). وهذا الدليل أيضا نجده عند الغزالي بنصه وقد أورده في معرض رده على الجهمية .

ولما ثبت كونه تعالى عالما بعلم ، فهو يعلم الوجودات بعلم أزلى سابق عليها (٢) . و كما كانت إرادته سبحانه متعلقة بجميع المرادات ، فان علمه أيضا يتعلق بجميع المعلومات ، المستحيل، والجائز ، والواجب ، والموجود ، والمعدوم ، على السوا. (٢).

فاذا كان علمه سبحانه قديا لم يزل ، فكيف إذن يتعلق بالموجودات ، وهي حادثة ? وهذا السؤال سبق لنا أن ناقشنا رد الفزالي عليه _ في معرض بحثنا لردود الفزالي على الفلاسفة في هذا الموضوع . وقد أجاب الفزالي _ كا أوضحنا فيها سبق _ بنفس أجابة الاشعري ، بل نستطيع القول بأن أجابه الغزالي على الفلاسفة في هذا الموضوع تكاد تكون عين أجابة الاشعري ، الغزالي على الفلاسفة في هذا الموضوع تكاد تكون عين أجابة الاشعري ، حيث يروى لنا ذلك الشهر ستاني حاكيا عن مذهبه ، أن علمه تعالي في الازل ، يتصل بالمعلومات المحدثه دون أن يؤدي ذلك إلى حدوث التغير في علمه سبحانه ، إذ يستوى العلم الإلهي بها كان وما هوكائن وما سيكون ، فلا يتباين علم الله بالمالية عن علمه بالمستقبل . ومن ثم فلا مجال للقول بتغير العلم إذا المعلوم من معدوم إلى موجود .

۱۱ الشهر ستانی الملل و النحل - ج ۱ .. ص ۹۶ و أيضا . التبصير في الدين - ص ۱٤٦ .

الاشعرى . الابانه عن أصول الدبانة _ ص ١٥٥ .

۳) الشهر ستانی . الملق والنجل - ج ۱ ـ ص ۹۹ ، وأيضا . التبصير
 ف الدين اللاسفراييني - ۱٤۸ - ۱٤۹ .

فالأشعرى يذهب إلى أنه تعالى الموجود والمعدوم بعلم واحد قديم ، وعلمه بالحادث وقت حدوثه وقبل حدوثه إنه هو علم واحد ، والعلم بأن سيكون هو بعينه علم بالكون حال الكون إذ لاتفرقه - فيها يرى الأشعرى - بين المقدور والمحقق ، أو بين المنجز والمتوقع (١) « فالمعلومات بالنسبة لعلمه تعالى على و تهره و إحده » (٢) .

والأشعرى فى هذا الصدد بذهب نفس ما ذهب إليه الغزالى - فيما أوضحنا سابقا - فيرى أن العلم الإنسانى ليس هو والعلم الإلهى سواء ، إذ تختلف جهة التعلق فى العلم الإنسانى عنها فى العلم الإلهى (٢٠) .. فالمعلومات

۱) الشهر ستانی . نهایة الاقدام فی علم الکارم — طبعة أکسفورد _
 س ۲۹۹ .

٧) المصدر السابق. نفس الصفحة.

۳) المصدر السابق. نقس الصفحة ، وأيضاً التمهيد للباقلاني ـ طبعة بيروت ـ ص ۲۰۸ ـ ونود أن نشير في هذا الصدد إلى أن الباقلاني قد انتهج نهج أستاذه الاشعرى فيها يتصل بصلة علم الله القديم بالمعلوم المحدث، فاذا كان الاشعرى يرى أن الله يعلم الموجود والمعدوم بعلم واحدقديم، فاذا الباقلاني أيضا قد ذهب إلى أن علم الله يتعلق يما هو معدوم، إذا أن للجوهر وجوداً كمعلوم ، مستقل عن وجوده كمتعين موجود.

فالمعلومات فى ذلك _ فيها يرى الباقلانى _ كالا حوال . اعتبارات ذهنيه لا تتعلق بكون المعلوم موجوداً أو معدوما ، فكون الحى حيا ، وكون العالم علما ،وكون القادر قادراً ، إنها يرجع إلى حال ورأى وجود العالم =

بالنسبة إلى علمه تعالى لا فرق فيها بين ماض ومستقبل ، منجز ومتوقع ، ومن ثم لا يتبدل العلم الإلهى ولا يتغبر إزاء إنتقال بين عدم إلى وجود .

أما العلم الإنساني فهو لا يعد كذلك ، إذ المستقبل غيب ، وأن علم الإنسان شيء منه فعلمه ظنى ، ومن ثم كان التغير في العلم الإنساني من جهل إلى علم ، وكان التغير بالتالي في ذات الإنسان. وهكذا أدى تغير المعلوم .. بالنسبة إلى الانسان .. إلى تغير العلم ، وهذا أدى إلى تغير العالم (١).

وهكذا إستطاع الاشعرى ومن تلاه من الاشاعره ، ممن نقلوا عنه مذهبهم في هذا المجال كالغزالي ، حل مشكلة صلة العلم الازلى بالمعلومات الحادثة ، تاما كما إستطاع واستطاعوا أن يحلوا بنفس الاسلوب ، المشكلات المشابهة لها ، كصلة إرادة الله القديمة بالمرادات المحدثة ، وصلة قدرة الله الازلية بالمقدورات الحادثة .

وفى ذلك يذهب د. صبحى إلى أن الاشعرى قد أدرك بقوله فى هذا المجال ، ما عجز عن إدراكه فلاسفة الاسلام ، حيث قاسوا العلم الالهى على العلم الانسانى ، فضطروا إثباتا لثبات العلم الالهى ، إما إلى القول

القادر ، هى الصفات التى تفهم من العـــالية والقادرية و الحياة ، وهى مستقلة عن الذات زائده عليها . وهذا _ فيما يرى الباقلانى _ هو ما قصده أبو هاشم الحبائى من قوله بالاحوال .

۱) الشهر ستاني: نهاية الاقدام في علم الـكلام _ الطبعة اكسفورد _
 ص ۲۳۰ .

بعلمه تعالى بالكليات دورن الجزئيات ، أو إلى القول بأنه تعالى لا يعلم إلا نفسه (1).

كان هذا نوضيحا لجانب التأثير الاشعرى غير المباشر في تراث الغزالي في يتصل باثبات إرادته تعالى وعلمه وعموم تعلقها . ونكرر القول بأن مذهب المتقدمين في هذا المجال ، كان نتيجة القولهم بالجوهر الفرد (٢) ، إثبانا لحلق الله المستمر للعالم ، أو الارادة الحلاقة المطلقة الفاعله أبدا والتي تفعل كل ممكن و كل متخيل في العقل ، و بالتالي إنكارهم للضرورة في الطبيعة ، ورفعهم لواء الامكان و الجواز تبعا لذلك .

ظذا تناولنا الجانب المباشر للتأثير الاشعرى فى مذهب الغزالى فيسها يتعلق بالعلم الالهمى والارادة الالهميه ، والذى يمثله الجوينى من المتأخرين، وجدناه يكرر نفس الاقوال والادلة التقليدية التى رددها أسلافـــه من الاشاعره ، وتابعه فى ترديدها الغزالي .

فالجويني يثبت كون البارى مريداً بنفس أدلة السابقين عليه ، إذ البارى تعالى موصوف بالاراده والدليل عليه اختصاص الحوادث بأوقات وصفات معينة (٦) . يقول الجويني : « من فعل فعلا وكان عالما يانشائه اياه في

۱) أحمد صبحى: في علم الكلام ... ج ٢ ـ الطبعة الرابعة .. ص ٥٠ هـ..امش .

۲) الاشعرى: استحسان الخوض فى علم الكلام ـ ص ۹۳ ـ ۹۳ .
 وأيضاً: التمهيد للباقلانى ـ طبعة بيروت ـ ص ۲۸۲ .

۳) الجویدنی: الارشاد . تحقیق د. موسی و آخرون . ص ۹۸ ،
 وأیضا . الشامل . طبغة اسکندریة . ص ۲۷۳ .

وقت مخصوص ، فلا بد أنّ يكون مؤثراً وقوعه فى ذلك الوقت مع اقتداره عليه وعلمه به » (١٠) .

ويرد الجويني على الكعبي حين قوله بالاكتفاء بالعلم عن الاراده - إذ يزعم أن علمه تعالى بوقوع الحوادث على خصائص معينة يغني عن تعلق الاراده بهذه الحوادث (٢) - يرد الجويني بأن العلم لا يصلح للتخصيص ، لانه يتبع الوقوع ، و بالتالي لا يكون وقوع الشيء تابعا له (٣) ، « ولو أغني كونه عالما عن كونه قادر آ » (١) وهو عال . فالعلم - في ايرى الجويني - لا يحصل به التمييز ، بدليل أننا لو فرضنا حصول العلم الكشتي لاحد المختارين به شيكون من فعله ، في حالة وقوع هذا الفعل منه ، لن يكون مستغنيا عن الاراهه (١٠).

ويمضى الجوينى متابعا أثمته ، فيرى أن إرادته تعالى قديمة قائمة بذاته مرداً منه على المعترلة المثبتين لارادة حادثه لا فى محل ــ ودليله على ذلك أن الحوادث تفتقر إلى الارادة فى حدوثها ، فلو كانت إرادته تعالى حادثه ، لا فتقرت فى حدوثها إلى إرادة أخرى «ولو كانت الاخيرة حادثه لا فتقرت

١) الجويتي: الارشاد - ص ٦٩.

۲) المصدر السابق: ص ۲۰ ، وأيضا. لمع الادلة _ تحقيق د. فوقيه
 حسين _ ص ۸۳ _ ۸۶.

٣) الجويني : الارشاد - ص ٦٩ .

٤) المصدر السابق : ص ٥٠ ، وأيضا . لم الادلة - ص ٨٣ - ٨٤ .

ه) الجويني. الاوشاد ـ من ١٠٠ من المجاهد عليه الماد الم

فى حدوثها إلى إرادة أخرى لحدوثهـا ، نمـا يؤدى إلى إثبات إرادات لا نهاية لها (!)

أيضا يرى الجوينى أنه سبحانه مريد بارادة ، خلاة المكعبي .. إذ أنه لا معنى للقول بأنه تعالى مريد إلا وصفه بالارادة (``) . وهو إستدلال تقليدي عند الأشاعره ، إذ رددوه جميعا إثباتا للصفات .

أما عن قيام الإراده بذات البارى ، فيرها نها فيها برى الجوينى ، أن من حكم الاراده وهى العله في كو نه سبحانه مريداً ، أن تقوم تلك الارادة فيمن مجرى حكمها عليه (٢) ، وهذا معنى وصفه بالاراده . فاذا قامت بغير ذاته تعالى ، كان ذلك مؤديا إلى جريان حكمها على من قامت به ، وبالتالى لا يكون هو متصفا بحكمها ، إذ كيف الا تقوم به الصفة ، ثم يتصف بعد بعد ذلك محكمها ، ومن ثم « فلو جاز ثبوت الحكم دون العلة لوجوبه ، لجاز وجود العله دون حكمها لوجوبها » (٤) وهو ما يعد حالا بالضرورة .

وإذا ثبت كونه تعالى مربداً باراده قديمة قائمة بذاته ، فارادته سبجانه تعلم جميع المرادات. يقول الجوينى : « مذهبنا أن كل حادث مرادلله تعالى حدوثه ، و لا يختص تعلق مشيئة البارى بصنف من الحوادث دون صنف بل هو تعالى مربد لوقوع جميع الحوادث : خيرها وشردا ، نفعها

١) الجويني : لمع الأدلة - ص ٨٤ - ٨٥ ، ويضا . الارشاد .. ص ٧٩ .

٧) الجويني : الشامل في أصول الدين ـ طبعة إسكندرية . ـ ص ٢٥٣ .

٣) المصدر السابق: ص ٢٥٤.

٤) الجويني: الارشاد .. ص ٨٩ .

وضرها » (۱) · والجويني يستدل على ذلك مردداً دليل الأشاعره التقليدي ، بأن الله

والجويني يستدل على ذلك مرددا دايل الاشاعرة التقليدي ، بن الله نعالى خالق لجميع المحدثات ، لا خالق سواه ، فهو المتفرد بالخلق و الاختراع ولما كانت أفعاله سبحانه قد دات على علمه ، وكان العباد غير محيطين بمعظم صفات الأفعال الصادرة عنهم ، كان سبحانه هو الخالق لتلك الأفعال . فأنهم لوكانوا خالقين لأفعالهم ، لكانوا محيطين بجملة صفاتها ، فلما أفنقروا إلا حاطة بها ، وجب كونه تعالى خالقا ومبدعا لجميع أفعالهم (١) . أيضا فقد إجماع المسلمين على أن الله هو مالك ورب كل مخلوق ، وهذا يقتضى ضرورة كونه قادراً على جميع أفعال خلقه . ولذلك فأن العبد إدا كان خالفا فراغ فاله ، لترتب عليه أن يكون ربها وخالقها ، إذ إستبد بالاقتدار عليها (١) . لأفعاله ، لترتب عليه أن يكون ربها وخالقها ، إذ إستبد بالاقتدار عليها (١) ، هي والحويني في إثباته لذلك يستند إلى أدلة سمعيه من الكتاب الكريم (١) ، هي انفسها التي إستند إليها من سبقه من الأشاعره ، وقد إستند إليها حذاك

وإذا كان الله خالقا لأفعال العباد ،فان ذلك لايدل .. فيها يقول الجويني .. على أن العبد مجبر على أفعاله. ، بل هو قادر عليها مكتسب لها (°) والدليل

والمسائمة الماجد الوائل فيعالد الماجعة

ه) الجويني : الارشاد ـ ص ٢١٥.

الغزالي

١) المصدر السابق: ص ٢٧٣، وأيضاً . لمع الأدلة ص ٩٧.

٧) الجويني: لمع الأدلة ـ ص ١٠٨ ـ ١٠٨ أا ي ن الم

٣) الجويني : الارشاد ـ ص ١٩٦ ـ ١٩٧ ·

٤) الحويني : لمع الأدلة - ص ٩٧ - ١٠١ - ١٠٠٠

على ذلك أن العاقل يفرق بين أن ترتعد يده و بين أن يحركها قصداً ومعنى كونالعبد مكتسب لفعله، أنه قادر عليه ، إذ القدرة غير المؤثرة تعد هى والعجز سواء ، كما أن القدرة التى تؤثر تأثيراً محدوداً فى الفعل إنها هى - فيها يرى الجوينى - شبيهه بالعجز ، أيضا فان قصر تلك القدرة على أمر معين هو تخصيص (1). بلا مخصص وعليه يكون العبد - فيها يذكر الجوينى مدقادراً على فعله ، وإن كانت قدرته غير مؤثرة فى إيقاع مقدورة « وذلك بمثابة الفرق بين ما يقع مراداً وما يقع غير مراد ، وإن كانت الاراده لا تؤثر فى المراد » (1)

فاذا كان هذا هو مذهب الجويني في الكسب، وكان الشهر ساني (٢)

١) الشهر ستاني: الملل والنحل مـ ج ١ - ص ٩٨.

٧) الجويني : لمع الأدلة ـ ص ١٠٧ .

٣) الشهر ستانى: الملل والنحل _ ج ١ _ ص ٩٨ ، وأيضا . يشارك الشهر ستانى رأيه د. مدكور فى كتابه (فى الفاسفة الاسلامية) ج ٢ _ ص ١٢٠ ، إذ يرى أن الجوينى قد نحا فى كسبه إلى حد ما نحوا عقليا خلافا لاماميه الأشعرى والباقلانى ومن تابعهم من المتقدمين ، حيث ذهب إلى أن فعل العبد يعد نتيجة لقدرته (الملل والنحل _ ج ١ _ ص ٩٨) وأن الحدث الجزئى هو بالضرورة من فعل محدثه ، وعلى ذلك يترتب القول بالثواب والمقاب والمؤلف لذلك ، بعد مذهب الجويني فى الكسب أقرب إلى المعتزلة والفلاسفة فى معالجتهم لهذا الموضوع ، من معالجة غيره من الأشاء, ه لهذا المجال .

قد أرتأى أن الجوينى بذلك أثبت تأثيراً لقدرة الانسان الحادثة فى فعله خلافا لامامه الأشعرى وأيضا لأستاذه الباقلاني . إذا كان هذا هو رأى الشهر ستانى فالمنا نرى متفقين فى ذلك مع من يرتأى رأينا من الباحثين ، أن مقالة الجوينى فى الكسب لم تتعد مقالة إمامه الأشعرى فى هذا المجال إذ الجوينى يثبت للعبد قدرة على فعله تاره . ثم يعود وينفى كل تأثير لهذه القدرة ، ناسيا فعل العبدلله تاره أخرى .

و تحن نورد في هذا المجال نصا للجويني ، عله يؤكد صحة ماذهبنا إليه، إذ يبرز حقيقة موقف الجويني من موضوع الكسب ، حيث يقول فيه : الوجه القطع يأن القدرة الحادثة لا تؤثر في مقدورها أصلا ، وليس من شرط تعلق الصفه أن تؤثر في متعلقها ، إذ العلم معقول تعلقه بالمعلوم مع أنه لا يؤثر فيه ، وكذلك الاراده المتعلقة بفعل العبد لا تؤثر في متعلقها » (١) . وهذا يؤيد قولنا بأن مقالة الجويني في الكسب هي عين مقالة أمامه ، إذ يتساوى مع استاذه وشيخه في نفي كل تأذير لاحداث الانسان فعله (١) . وقد أخذ عن الجويني مقالته في هذا الموضوع تلميذه الغزالي . من الجلي أن مقالتهم جميعا في الكسب كانت نتيجة لما قالوه في السببيه .

و يذهب الجويني إلى أنه لما كانت القدرة الحادثه عرضا من الأعراض، فانها غير باقية ـ شأنها في ذلك شأن باقي الأعراض لدى الأشاعرة ، فهي

١) الجويني : الارشاد ـ ص ٢١٠ .

۲) يذهب الدكتور أحمد أمين في كتابه « ظهر الاسلام - ج ۶ - ص ۷۹» إلى مذهب محالف لما ارتأيناه ، إذ يرى مقالة الجويني في الكسب تعد رجوما إلى قول المعتزلة بالتواه .

تحدث مع المقدور و تزواله (۱) ، ودليله على أنها لا تبق نفس دليل أئمته وهو أنها لو بقيت لاستحال فناؤها . وهذه القدرة الحادثه ليس لها مقدور واحد إذ الله نخلق في الغبد قدره على الفعل وأخرى على الترك _ وهذا يعد تمشيا مع نظرية الخلق المستمرالتي قال بها السابقون عليه من الاشاعره وعليه ينفي الجويني _ كما نفي الاشعرى من قبل _ أن تتعلق القدرة الحادثة بالضدين ، كم زعمت ذلك المعتزله (۲) .

لكن الحويني إذ أثبت لارادة الله تعلقا بفعل العبد ، تماما كما أثبت لقدرة العبد تعلقا بفعله ، فهل ذلك بعني تجويزه لوقوع مقدور بين قادرين ، كما ألزمته بذلك المعتزلة ، وهو محال على مذهبهم ? (٣) .

ويرد الجويني عليهم مستندا إلى نفس الحجه التي إستند إليها الاشعرى، وهو حل المشكلة عن طريق القول بأختلاف وجه التعلق، إذ الفعل مقدور

the in a first transit the sale of the sale of

و ١) المصدر السابق: ص ٢١٧٠ - عاد عداد السابق: ص ٢١٧٠ -

٢) المصدر السابق: ص ٢٧٤ .

س) المصدر السابق: ص ۱۹۸: ۱۹۰ و بجدر بنا أن نذكر أن المعتزلة قد أفاضوا في معارضتهم لذهاب الاشاعره إلى تجويز وقوع مقدور بين قادرين ، بحيث أحتلت ردودهم عليهم في هذا المجال مساحات كبيرة من مؤلفاتهم فالقاضى عبد الجبار مثلا يناقش الاشاعره في هذا المجال فيما لا يقل عن خمسين صفحة ،وذلك في كتاب « للغنى في أبواب التوحيد والعدل، الجزء النامن (المخلوق) ــ المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر ــ القاهرة سنة ۱۹۲۳ ــ ص ۱۹۹۰ نام ۱۹۹۰

لله بالقدرة القديمة ، ومقدور للعبد بالقدرة الحادثة التي أقدره الله عليها (١). وقد تابع الجويني في هذا القول تلميذه الغزالي .

وإنطلاقا من إطلاق الأشعرى وغيره من المتقدمين للمشيئة الإلهية ، يذهب الجويني إلى أنه تعالى لا يجب عليه شي ، إذ لما كان سبحانه خالقا لجميع أفعال العباد ، ورب ومالكا لهم ، فانه تعالى يفعل ما يريد و فعكم بما يشاه « فما أنهم به فهو فضل منه ، وما عاقب به فهو عدل منه ، ويجب على العبد ما يوجبه تعالى عليه ، ولا يستفاد بمجرد العقول وجوب شي ، بل جميع الأحكام المتعلقة بالتكليف ، متلقاه من قضية الشرع وموجب السمع » (٢) .

وداييل الجوبني على أن البارى تعالى لا يجب عليه شيء ، وهو نفس دليل الأشاعرة السابقين عليه ، ونفس دليل الغزالي أيضا ، إذ إستفادة الغزالي من أستاذه في هــــذا الحجال ، تماما كما استفاد منه آراؤه في باقى الموضوعات التي تعلق بها مذهبه ـ أن حقيقة الواجب هو ما يسترجب اللوم بتركه ، والرب سبحانه يتعالى عن التعرض لذلك (٢).

و إذن قالتحسين والتقبيح - فيها يقول الجويني - ليسا عقليين - كما ذهبت إلى ذلك المعتزلة - وإنما يدركان بالشرع، فاننا نعلم مثلا قبل ظهور

TVY -

١) الجويني : الإرشاد ـ ص ١٨٩ .

٢) العجويني : لمع الأدلة _ ص ١٠٨، و أيضا : الإرشاد _ ص ٧٥٨ .

٣) الجويني : لمع الأدلة .. ص ١٠٨ ، وأيضا : الإرشاد .. ص ٢٧١

المعجزات أن من تأتى على يديه يكون نبياً ، فاذا أتت على يديه أدركناها وحكما أنه نبى (١) .

أيضا فالبارى سبحانه لا يجب عليه فعل الأصلح العباده ، فيها يذكر الجوينى _ خلافا للمعترلة (٢) _ وهو يستدل على ذلك بقصوة الأخوة الثلاثة (٢) وهذا الاحتجاج سبق أن ساقه الأشعرى في معرض رده على المعترلة حين إثارتهم لهذا الموضوع ، وقد صار إحتجاجا تقليديا عند من الأشاعرة (٤) .

وفيها يتعلق بالآلام و الأعراض ، نرى الجويني يصطنع مذهب غيره من الأشاعرة في هذا المجال ـ تماما كما اصطنع مذهبه في هذا الغزالي . يقول الجويني : « الآلام واللذات لا تقع مقدورة الغير الله تعالى ، فاذا وقعت من فعل الله تعالى ، فهي منه حسن ، سوا، وقعت إبتدا، أو حدثت منه مساه جزا، . ولا حاجة عند أهل الجق في تقديرها حسنة إلى تقدير سبق استحقاق عليها أو استيجاز إلتزام أعواض عليها . أو روح جلب نفع أو دفع ضرر موفيين عليها ، بل ما وقع منها فهو من الله تعالى حسن ، لا يعترض عليه في حكمه » (م).

١) الجويني : الارشاد .. ص ٢٦٠ .. ١٠٠٠ خير الماد .. ص

[₹] YAY ₩ € € (Y

٣) المصدر السابق: ص ٢٩٧ - ٢٩٩ .

٤) عبد الرحمن بدوى : مذاهب الاسلامين .. ج ١ .. ص ٧٤٥ .

ه) الجريني: الادشاد ص ٢٧٠ - ال العلم الما الما الما

وإذا كان المعتزلة قد ذهبوا إن الآلام تحسن لأوجه ، منها أن تكون مستحقة على سوابق ، أو أن يجتلب بها نفع ، أو أن يقضي بها دفع ضرر أهم منها (أ) ، بحيث أن الايلام إذا عرى عن تلك الوجوه وعن آحادها ، لكان قبيحًا منه تعالى (٢) .

كان رد الجويني على ذلك إستنادا إلى إبطال عموم الفعل بين الشاهد في حكم العبد ، والغائب في حكم الله (٢) .

والجويني يرتب علي ما سبق تجويز تكليف ما لا يطاق، ودليله على ذلك، انعقاد الاجماع على جواز تكليف العبد مثلا القيام مع كونه قاعدا، عندتوجه الأمر إليه. ولما كان القاعد في حال قعوده يعد عاجزا عن القيام، دل ذلك على توجه الامر إليه قبل القدرة عليه، فلما كان ذلك محالا، جاز تكليف المستحيل (أ). وهذا الدليل نقله الغزالي عنه بنصه في معرض معالجته لهذا الموضوع (٥).

و إذا كان الجوينى قد قام ـ متابعا فى ذلك مذهب أسلافه من الاشاعرة ـ فأثبت للبارى الإرادة وأنها عامة التعلق بجميع المرادات ، فانه تابعهم أيضا فى إثبات العلم للبارى وعموم تعلقه بجميع المعلومات ، وقد نقل عنه

١) المصدر السابق: ص ٢٨٧ م. ١٠ المراج على المراج الم

⁴ C (Y

^() The sale of th

^{(2) 4-10-2 - 12 - 11- 11- 11- 12- 12- 12- (2}

ه) الغزالي : الإقتصاد في الاعتقاد ـ ص ١٥٠ ـ ١٥١ .

الفزائي مذهبه في هذا المجال بصورة تكاه تكون ثامة .

فالله سبحانه ـ قيما برى الجويني ـ موصوف بالعلم ، إذ دلث أفعاله من حيث إتقانها وترتيبها وأحكامها على كونه عالما (١) ، إذ أن و من جوز صدور خط منظوم على ترتيب معلوم ، من غيرعالم بالخط ، كان من المعقول خارجا ، وفي تيه الجهل والجأ (٢) . وهذا الدليل هو نفس دليل الأشعرى، وقد صار عند من ثلوه من الأشاعرة دليلا تقليديا ، بحيث أوردوه جميعا متقدمين ومتأخرين في معرض معالجتهم لهذا الموضوع .

و إذا ثبت كو به تعالى عالما ، فهو عالم بعلم أزلى زائد على ذاته (٢٠) ، إذ لو كان عالما بنفسه لكانت نفسه علما ، إذ أن حد العلم هو ما تعلق بالمعلوم تعلق أحاطه به ، ولما كان ذلك بعد غير مستحيل فى حقه تعالى ، كان عالما بعلم زائد على ذاته (٤).

والجوينى بذلك يرد على المعتولة ، والذين نفوا عنه تعالى العلم وذهبوا إلى القول بأنه عالم لنفسه ، إذ يرى أنهم قد جانبوا الصواب فى مذهبهم هذا، و الذي يوضح فساد أقو الهم فى هذا المجال _ فيها يرى الجويني _ أنهم لو عكسوا قولهم بأنه تعالى عالم قادر حى بنفسه مريدا بارادة حادثة ، بأن

۱) الجويني : لمع الأدله — ص ۸۷ ، وأيضا : الارشاد _ ص ۷۹ ،
 وأيضا : الشامل في أصول الدين _ طبعة اسكندرية = ص ۹۲۱ _ ۹۲۲ .

٧) الجويني : الارشاد .. ص ٧٩ ، وأيضًا لمع الأدلة .. هن ٨٧ .

٣) الجويني : لمع الأدلة ـ ص ٨٨ ، وأيضًا : الارشاد ـ ص ٩٠ .

٤) الجويتي: لمع الأدلة _ ص ٨٨.

قالوا أنه عالم بعلم حادث ، قادر بنفسه . فانهم لن يجدو ا فرقا بين الحالين (١).

والجدير بالذكر أن رد الجويني على المعتزلة في هذا المجال ، قد نقاما عنه بنفس النص الغز الى حين رده على المعتزلة في المجال نفسه .

والجويني إذا أثبت للباري علما زائا على ذاته سبحانه ، فانه يقيس في ذلك الشاهد على الغائب – تماماً كما فعل تلميذه الغزالي حين أثبت للباري ذلك ('') ، يقول الجويني: ﴿ قَدْ ثَبِّتَ أَنْ كُونَ الْعَالَمُ عَالَمًا شَاهِدًا مَعْلُلُ بِالْعَلَمُ ، والعلة العقلية مع معلولها يتلازمان ، و لايجوز تقدير و احد منها دون الثاني ، فلو جاز تقدير كون العالم عالمًا دون العلم ، لجاز تقدير العلم من غير أن يتصف محله بكونه عالماً ، ولا معنى لا يجاب العلم حكمة إلا أنه يلازمه (٢)

فالجويني يري ـ ردا بذلك على المعتزلة ـ أن وجوب العلة يقتضي وجوب حكمها ، فاذا وجبت حكمها على النلازم ، وتقدير نني التلازم في ذلك يترتب عليه محال ، إذ لوجاز ﴿ ثبوت الحكم دون العلة لوجوبه ، لجاز وجوب العلة دون حكمًا لوجودها ﴾ (١) جيها على المعالم المعالم المعالم المعالم المعالم المعالم المعالم المعالم المعالم

و إذا أثبت الجويني للباري علما أزليا قائمًا بذاته سبحانه ، وكان الجهمية الكرا الولمو والم تعالى فالوالدر حور

١) المصدر السابق: نفس الصفحة

¹⁾ long to Mile ۲) الغزالي : الرسالة القدسية ـ ص ۸۳ .

٣) الجويني : الارشاد ـ ص ٨٩ ، وأيضا : الشامل في أصول الدين ص ٦٥٣ – ٢٥٤ و أيضا نهاية الأقدام للشهرستاني – ص ١٨٢ .

٤) الجويني : الارشاد ــ ص ٩٩ وأيضا : الشامل ص ٢٥٥ .

قد أثبتوا للبارى علوما حادثة ثابتة لا في محل ومتجددة بتجدد الحوادث (۱)

ـ تنزيها له تعالى عن حدوث التغير في ذانه ـ فان الجويني يرد عليهم مبطلا
مذهبهم، إذ يرى أننا لو أثبتنا للبارى علوما حادثة قائمة في غير محل ، فان
ذلك لا يخلو: إما أن تقوم تلك العلوم بذات البارى سبحانه ، وهو محال
لأنه ليس محل للحوادث باتفاق ، وإما أن تقوم بأجسام، مما يقتضى قيام
العلم بجسم وإتضاف آخر بحكمه (۱) ، وهو باطل على أحكام العلل . "

فاذا نسب الجهمية للبارى علوما حادثة ، كان رد الجوينى أن علمه تالى يتعلق بالمعلوم على ما هو عليه (٢) ، إذ يعلم المعلومات بعام واحد أزلى متعلق بم لم يزل و لا يزال ، دون أن يقتضى ذلك تعددا أو تغيرا فى ذاته تعالى . وهذا العلم - فيما يرى الجوينى - يحيط بالمعلومات على تفاصيلها فيما لم يزل ، إذ أن مقتضاه فى الازل ، العلم مثلا بقدوم شخص فى زمان معين ، على أنه سيكون ، فاذا جاء هذا الزمان وأتى الشخص ، كان علما بما هو كائن ، ويعد العلم بقدومه ، علما بأنه كائن . وهذه الأحوال حيما يرى الجوينى - تتعاقب على الموجودات ، ويكون مكشوفا لله تلك الصفة ، وعلمه لم يتغير ، وإنما المتغير أحوال الموجودات (٢).

ودليل الجويني السابق سبق لنا وأوردناه وبنفس عباراته في معرض

على عامية فتردي إلى تقي عام يقع العامات ، يقول الجوان ، و فقا له

١) المصدر السابق: ص ٩٧.

٧) الجويني : الشامل ـ طبعة اسكندريه ـ ص ٧٣٠ .

٣) الجويني : الارشاد ـ ص ٩٨ . . - - - عالم التحريب

استعراضنا لرد الغزالي على الجهمية في هذا المجال ، إذ إستفاده الغزالي من أستاذه بكامله ، تماما كما إستفاده الأخير من إمامه وشيخه الأشعري ومن تابعوه من متقدمي الأشعرية .

إلا أنه يمكننا القول أن الجوينى قد قارق غيره من الأشاعره السابقين عليه ، إذ نراهم كثيرا ما يبطلون على خصومهم قياس الغائب على الشاهد، أما الجوينى فقد أنتصر لقاعدة قياس الفائب على الشاهد وأوجب إستخدامها ، مما جعله يصيفها صياغة منهجية دقيقة (!).

ولذلك نرى الجوينى يتهم خصومه من المعتزلة _ حين رده عليهم بصدد علمه تعالى _ فهم قد تصوروا _ فيها يرى الجوينى _ أن العلم حادث فى الشاهد يتجدد بتجدد المعلومات ، فى حين أنه ليس كذلك (٢) ، لأن « من إعتقد بقاء العلم الحادث ، ثم صور علما متعلقا بأن سيقدم زيد غدا ، وقرر استمرار العلم بتوقع قدومه إلى قدومه ، فاذا قدم لم يفتقر إلى علم متجدد بوقوع قدومه ، إذ قد سبق له العلم بقدومه فى الوقت المعين » (٣) .

وهذا .. فيما يرى الجوينى .. على الفتاه لا يتعدد ولا يتغير بتغير المعلوم، وهذا ... فيما يرى الجوينى .. على افتراض عدم طروء السهو أو الغفلة على العالم منا، وكان علمنا فى الشاهد يتعلق بالمعلوم على هذه الصورة، فان من الأولى إثبات ذلك للبارى، وهو تعالى منزه عن السهو والغفلة التي قد تطرأ على على علومنا فتؤدى إلى تغيرها بتغير المعلومات. يقول الجوينى: « فاذا لم

١) المصدر السابق: ص ٨٣ – ٨٤.

⁻ QA 00 (Y

٣) الجويني : الإرشاد ـ ص ٩٨ .

بلزم شاهدا تجدد علوم عند تجدد المعلومات في حق من سبق له العلم بوقوعها في الاستقبال ، فأنه لا يلزم ذلك في حق البارى تعالى أولى » (١) .

ثامنا : نقـــد ابن رشد للغزالي والاشاعرة

إذا كان الغزالى فى إثباته قدم إرادة البارى وعلمه وعمدوم تعلقها بلمرادات والمعلومات الحادثة ، قد توجه بنقده إلى الفلاسفة الذين خالفوه المذهب فى هذا الصدد ، منتهيا إلى تكفيرهم فيها ذهبوا إليه ، وإذا كان مذهبه فى هذا المجال والذى تابع فيه أثمته من الاشاعرة يعد معبرا عن منطق الجواز والاحتمال لا الثبات والضرورة ، وإذا كان مذهب ابن رشد في هذا الموضوع وغيره _ على النقيض من مذهب الغزالى والأشاعرة _ بعد معبرا عن الاتجاه الفلسفى المعتمد على الثبات والبرهان ، لا الجدواز والاحتمال .

إذا كان ذلك كذلك . فقد كان من الضرورى أن يتوجه ابن رشد بنقده إلى الغزالى والاشاعرة فيا ذهبوا إليه فى هذا الموضوع ، تماما كما وجه نقده إليهم فى بقية نواحى مذهبهم ، إذ خالفوه فى كل من الناحيتين المنهجية والمذهبيه وهو فى ذلك إنما يدافع من مذهب الفلاسفة محاولا رد إنهامات الغزالى لهم سواء ما يتعلق منها بالاشكالات التى أثارها مذهب الغزالى وأثمته فيما يتصل بموضوع الإرادة الإلهية أو ما يتصل بالعلم الإلهى .

المندر السابق: ص وو المدارة المدير المعدد المديرة المابق عادا بدا

ولكن ابن رشد إذا وافق الأشاعرة فيها يتعلق باثبات الإرادة للبارى إلا أنه قد خالفهم المذهب _ شأنه فى ذلك شأن غيره من فلاسفة الاسلام — فيها يتصل باثباتهم تعلق الإرادة القديمة بالمرادات المحدثة (٢). . إذ يرى

١) ابن رشد: مناهج الأدلة – ص ١٦٠ .

٧) تجدر الإشارة إلى أن النقد الذي وجه لمذهب الاشاعرة في هذا الموضوع لم يقتصر فقط على ما وجهه ابن رشد إليهم ، بل شاركه في ذلك كثيرون من أصحاب المذاهب المخالفة نذكرمنهم على سبيل المثال ان تيميه من السلفيين ، حيث ذهب إلى أنه من المحال أن تتعلق إرادته تعالى إذا كانت قدعة بالمرادات المحدثة ، إذ لا يعقل _ فيها برى _ أن تتعلق إرادة وأحدة قدعمة في الأزل بانجاد العالم فيها لايزال إذ أن ذلك يشير إلى تأخر المراد عن الإرادة التامة من غير عائق ، فانه مها تمت القدرة والإرادة وارتفعت العوائق عنها ، وجب حصول المراد لا محالة . وإذا فانه لامناص في هذه الحالة من أحد أمر بن ، إما القول بقدم المراد على فرض قدم الإرادة الموجبة له ، وأما القول بارادات حادثة في ذانه تعالى متعددة بتعدد المرادات · وقد اختار ابن تيمية لنفسه القول الثاني _ إذ أنه من القائلين محدوث الحوادث في ذات الله _ حيث ذهب إلى أن إرادته تصالي قدعة الجنس، ولكن هناك إرادات جزئية تحدث في ذاته تعالى ، وعنها تصدر المرادات الحادثة . وهو يرى أنه لولا حدوث تلك الإراداث ، لم = أن ذاهامِم إلى كونه تعالى مريدا للا مور المحدثة بارادة قدعة يعد مدعة ، حيث أن ذلك يعد - فيما يرى - غير مغيد للعلماء ، ولا هو مقنـــع المجمهور المراح العالل عمال المحال الماعات

أما الاتجاه الصحيح في خل هذه المشكلة ، كما يراه ابن رشد ، فائه القول بأنه تعالى يكون مريدا للشيء في وقت كونه ، وغير مريد له في غير وقت كونه (١) . وهو يستدل على ذلك بقوله تعالى ﴿ إِنَّمَا قُولُنَا لَشَّيْءُ إذا أردناه أن نقول له كن فيكون ﴾ (٢) .

وإذا كأن ابن رشد قد تناول في جانب نقده المباشر مذهب الأشاعرة بهذه الصورة ، فانه في نقده المباشر لمذهبهم _ إذ أنه قد أنتهج في نقدهم جانبين ، مباشر ا قام فيه بنقد مذهبهم ومذهب من تأثروا بهم كالغزالي ، وجانب غير مباشر عبر فيه أيضا عن مخالفته لمذهبهم ولكن بطريق آخر وهو الدفاع عن المذهب الفلسفي (٢) ، والذي يعد من أهم المذاهب التي عني الأشاعرة بتوجيه نقدهم إليها ، في أثناء معالجتهم للموضوعات التي تعلقت م أ بواحي مذهبهم . الأن من المناسبة المناسبة المناسبة المناسبة المناسبة المناسبة المناسبة المناسبة المناسبة

⁼ محدث شي. ، لأن الإرادة القدعة في نظره نسبتها إلى جميع الوجوه الممكنة نسبة واحدة ، فلاتصلح للتخصيص ، ولأنها لو صلحت للتخصيص لوجب وجود المرأد معها فى الأزل ضرورة وجوب مقارنة المعلول لعلته التامة . (مجموعة الرسائل الكبرى _ رسالة الفرقان _ ص ١٠٣) .

١) ابن رشد: مناهج الأدلة - ص ١٦٢.

٣) عاطف العراقي : المنهج النقدى في فلسفة ابن رشد _ ص ٩٠ - ٩٩

نقول أن ابن رشد في نقده غير المباشر لمذهب الأشاعرة ، مدافعا عن مذهب فلاسفة الإسلام ، يرى أنهم لم ينفو أعن البارى سبحانه _ كما اتهمهم بذلك الغزالي والاشاعرة . ولكنهم إلتزمو في هذا الشأن الاتجاه الفلسني ففرقوا بين الإرادة الإلهية والإرادة اليشرية ، حيث نفوا عنه تعالى الارادة المعنى الثانى ، لأن الإرادة البشرية إنما تكون لوجود نقص في المريد وإنفعال عن المراد (١).

والفلاسفه ــ فيما يرى أبن رشد ـــ اذا كانوا قد نفوا عنه تمال الاراد. بالمعنى الانسانى ، فانهم لم ينفوها عنه باطلاق ، بل أنهم اثبتوها للبارى بالمعنى الهي ، لأنه سبحانه يعد فاعلا بعلم وعن علم ، وفاعلى أفضل المتقابلين مع أن كليها محكن (٦) ، ولذلك فهم ــ الغلاسفه ــ يثبتون له من معنى الإراده كون الأفعال الصادر. عنه صادره بارادته عن علم وحكم ، لا عن الضرورة والطبيعة (٢) ولا ين وجود وجوان و ١٦ الماس يحقل من الله و الطبيعة

فالعلم من جهة ما هو علم بالضدين ممكن أن يصدر عنه كل واحد منها ، محيث أن صدور الأفضل من الضدين دون الآخر ، عن العالم عبها ، يسمى العالم فاضلا . ومن هنا يذهب ابن رشد إلى أن مشيئته تعالى ـ جاريه في الموجودات بحسب علمه ، وأن قدرته لاتنتقص عن مشيئته ، كما يتضح دَّلُكُ بِالنَّسِيةُ للبِّشِرِ (*) . ومن ثم كانَّت الأفعال الصادره عنه تعالى لا بد وأن

۱) ابن رشد: تهافت التهافت _ طبعة القاهرة سنة ۱۹۰۱ _ ص ۱۰۸.
 ۲) ابن رشد: تهافت التهافت ص ۶۶
 ۳) المصدر السابق: ص ۱۰۸

المعدر البارق: س و، و المارة البارق: س

تصدر عن علم وحكه ، وليست تصدر منه أفعال متضاده اعتبادا على كونه مريدا ، كما ذهب الى ذلك الأشاعره والغز الى، والذين صدروا فى ذلك عن قولهم بامكان انقلاب طبائع الأشياء ، حين بحثهم لمشكلة السببيه .

يقول ابن رشد في معرض نقده للفزالي موضحا أن الفلاسفه لم ينكروا الاراده حين اثباتهم للعلاقات الضروريه بين الأسباب والمسببات: « فليس بلزم عن طبيعة العالم صدور الفعل عنه كما حكي الغزالي عن الفلاسفة ، لأنه اذا قلنا أنه يعلم الضدبن ، لزم أن يصدر عنه الضدان معا ، ذلك محال فصدور أحد الضدين عنه يدل على صفه زائده على العلم وهي الاراده . فالله عندهم عالم مريد عن علمه ضرورة » (١) .

فاذا إنتقلنا إلى بحث ابن رشد لموضوع العلم الالحى ، وجدناه يتبت للبارى صفة العلم ـ شأنه فى ذلك شأن الأشاعرة ـ حيث يثبت كونه تعالى عالما ، إذ دلت أفعاله سبحاً له على علمه (٢) . وهو يستدل على ثبوت العلم للبارى بالادلة السمعية نفسها التى استند إليها الاشاعرة (٢) . أيضا نراة يذهب مذهبهم فيثيت كونه تعالى عالما بعلم قديم ، لأنه لا يجوز أن يكون سبحانه متصف بتلك الصفة وقت ما (١) .

ولكن ابن رشد وإن و أفق الأشاعرة في إثباتهم علم البارى وقدمه ،

East To Know High will all the Health To much the of the se

١٠) ابن رشده تهافت التهافت .- ص ١٠٨ .

الله على المناهج الأدلة - ص ١٦٠ - ١٢٩ من المعالمة

اله) المصدر السابق: ص ١٩٩٠ . ما عدم المدراء المداد المداد

٤) المعدر السابق: نفس الصفحة. المدر السابق: نفس الصفحة.

إلا إنه قد وجه نقده إليهم مخالفا لمذهبهم فيما يتعلق بصلة العلم القديم بالمعلومات المحدثة (١)، إذا كان الاشاعرة جميعا قد ذهبوا إلى أنه تعالى يعلم المحدث وقث حدوثه بعلم قديم، فإن ابن رشد برى أن مساكهم هذا يعد غير صحيح، إذ يلزم قولهم هذا .. فيما يرى .. القول بأن العلم الحدث في وقت عدمه وفي وقت وجوده علم واحد، وهذا غير معقول، لأنه من الضرورى أن يكون العلم تابيعا للموجود ...

١) إذا كنا قد أشرنا فيها سبق إلى النقد الذي وجهه ابن تيميه للاُشاعرة حين إثباتهم تعلق الارادة القدعة بالمرادات المحدثة ، فانه مكن القول بأنه قد وجه إليهم نقدا مشامها عند إثباتهم إتصال العلم القديم بالمعلومات الحادثة ، إذ ذهب إلى أنه تعالى متصف بعلم قدم الجنس _ شأنة في ذلك شأن الارادة _ وهو إنكشاف جميع الأشياء له في الأزل ، بحيث لا يشذ عن علمه منها شيء . إلا أن هذا العلم القديم .. فيها يذكر ا ن تيمية .. منه ما محدث في ذاته تعالى محدوث المعلومات وتجددها ، كما يشهد لذلك قوله سبحانه ﴿ وليعلم الله الذين آمنو ﴾ وقوله (أم حسبتُم أن تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين ﴾ : ولذلك يرى ابن تيمية أنه لابد من القول ـ خلافا لما قاله الاشاعرة ـ. بتجدد العلم بالحوادث تبعا لتجدد تلك الحوادث ، لأن الله سبحانه إذا كان قد علم في الازل أن زيدا سيوجد في يوم كذا ، ثم وجد زيد ، فان بقي هذا العلم على حاله كان جهلاً لا عالم ، و إن عام بعد الوجود أنه وجد ، فقد تغير العلم الاول لامحالة . (مجموعة الرسائل الكبرى - رسالة الفرقان - ص ١٠٣ - ١٠٤) . ولما كان الموجود تارة يوجد فعلا وتارة يوجد قوة فانه بجب من ذاك - فيما يذكر ابن رشد - أن يكون العلم بالموجودين مختلفا ، إذ كان وقت وجود بالقوة غير وقت وجوده بالفعل (١) .

أيضا يرى ابن رشد أن الأشاعرة إن كانوا قد أثبتوا ذلك ، فانه نما لم يصرح به الشرع ، بل إن الشرع صرح بخلافه ، إذ صرح بأنه تعالى يعلم المحدثات حين حدوثها ، إذ يقول تعالى ﴿ وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ، ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين ﴾ (٢) ، وعلى ذلك يكون الشرع قد صرح بأنه تعالى يعلم الشي، قبل أن يكون على أنه سيكون ، وعالم بالشي، إذا كان على أنه قد كان ، وعالما بما قد تلف في وقت تلفه ، وهذا هو ما تقتضيه أصول الشرع (٢) - غيا يذكر ابن رشد - مؤكدا أن الجمهور لايفهم من العلم في الشاهد غير هذا المهنى ، فاذا خيض بهم في مثل هذه الدقائق ، بطل معنى الالوهية عندهم (١) .

ويرى ابن رشد أن قول الاشاعرة بأن الله يعلم بالموجودات المحدثة بعلم واحد قديم لا يتفير ، يعد فاسدا , فهـــو يتساءل عما إذا كانت تلك الموجودات في حال كو نها في علمه كما كانت عليه في علمه قبل كونها ؟

the little of the first the late of the la

و ١٠) ابن رشد ي مناهج الادلة - ص ١٦٠ المسالية عدم منا

٧) سورة الانعام: آية ٥٥ .

٣) ابن رشد : مناهج الادلة _ ص ١٦٠

٤) المصدر السابق: ص ١٦١ المصدر السابق:

أم هى فى علمه فى حال وجودها على غير ما كانت عليه فى علمه قبل أن توجد ? (١) .

فاذا قال الاشاعرة بأن الموجودات في علم الله في حال وجودها على غير ما كانت عليه في علمه فبل أن توجد ، لزم عن ذلك _ فيما يرى اين رشد _ أن يكون العلم القديم متفيرا . وإن أجابوا بأن العلم بها في حال وجودها وقبل وجودها و احد ، ألزمهم ابن رشد بالتوحيد بين الموجود و المعدوم ، لأنه لما كانت حقيقة العلم هي معرفة الشيء على ما هو عليه ، وجب من ذلك أن يختلف العلم بالشيء إذا ما اختلف هذا الشيء في نفسه ، وإلا فانه يكون قد عام على غير ما هو عليه .

وهكذا يلزم عن مذهب الأشاعرة فى هذا الموضوع ـ كما يذهب ابن رشد ـ أحد أمرين : فاما أن يختلف العلم القديم فى نفسه ، وإما أن تكون لحادثات غير معلومه له وكلا الامرين يعد محالا فى حقه تعالى .

ويمكننا القول بأن ابن رشد يعد مخطئا فيا ذهب إليه في هذا الصدد إذ أنه في هذا الموضع قد أسس نقده لمذهب الاشاعرة قياسا للغائب على الشاهد (٢)، إلا أن العلم الالهي يختلف في حقيقته عن العلم الانساني، وقد سبق للغزالي والاشاعرة — كما أوضحنا فيا سبق — أن فرقوا بين العلم الالهي والانساني، وعليه أثبتوا أنه تعالي يعلم المحدثات بعلم واحد قديم لا يتغير، لأن المعلومات — فيا ذهبوا — بالنسبة إلى علمه تعالي لافرق قديم لا يتغير، لأن المعلومات — فيا ذهبوا — بالنسبة إلى علمه تعالي لافرق

١) ابن رشد : تهافت التهافت – ص ٨٨ – ٨٩ .

٢) ابن رشد : صميمة لمسألة العلم القديم — ص ٢٦ .

فيها بين ماض ومستقبل ، منجز ومتوقع ، ومن ثم لا يتبدل العــلم الالهى ولا يتغير اذا. انتقال بين عدم الى وجود . أما العــلم الانسانى فان التغير يكون فيه دون العلم الالهى

و اذا كان ابن رشد قد رد هجوم الغزالى على الفلاسفه ونقده لهم فيا يتصل باتهامه اياهم بنفى ارادة البارى ، مؤكدا أن الفلاسفه قد نفوا عن البارى الاراده بالمعنى الانسانى لا الا لهى ، فقد فعل نفس الشىء فيا يتعلق بأتهام الغزالى الفلاسفه بنفيهم علم الله للجزئيات (١) . حيث يرى ابن دشد أن الفلاسفه لم ينفوا علم الله للجزئيات باطلاق ، بل أنهم أثبتوا — فيا يذكر — أنه تعالى يعلمها بعلم غير مجانس لعلمنا بها .

وابن رشد فی ذلك يبطل قياس الغزالی والأشاعره للغائب على الشاهد. أذ يرى أن علمنا يعد معلولا للمعلوم به ، حيث أن وجود الموجود يعد عله وسبب لعلمنا ، ومن ثم فهو محدث بحدوث المعلوم و متغير بتغيره . وأما علمه سبحانه فانه فی مقابل علمنا يعد عله وسبب للموجود ، ولذلك فان من شبه العلمين القديم و المحدث — أحدهما بالآخر ، فقد جعل ذوات المتقابلات وخواصها واحده ، وذلك غاية الجهل — فيما يرى اين رشد (۲) .

فالعلم القديم ـ فيما يذكر ابن رشد ـ يتماق بالموجـ ود على صفه غير الصفه التي يتعلق بها العلم المحدث (٢). وذلك يعد غاية التنزيه الواجب الاخذ

١ .. الصدر السابق : ص ٢٨ ، وأيضا : فصل المقال - ص ١١

٢ _ ابن رشد: فصل المقال .. ص ١١

٣ _ ابن رشد ضميمه لمسألة العلم القديم .. ص ٢٨ - ٢٩

به ، وعليه فأنه كما لا محدث فى الفاعل تغيرا عند وجود مفعوله ، فكذلك لا محدث فى علم القديم سبحانه تغيرا عند حدوث معلوله عنه (۱) . إد أن البرهان أدى إلى أنه علم بالأشياء لأن صدورها عنه إنما هو من جهة أنه عالم ، لا من جهة أنه موجود فقط أو موجود بصفة كذا (۱) ، تماما كما أدى البرهان إلى أنه غير عالم بها يعلم هو على صفة العلم المحدث . ومن ثم فمن الواجب أن يكون للموجودات علم آخر لا بكيف ، وهو علم القديم سبحانه (۲) .

وعلى ذلك ينفى ابن رشد أن يكون علم الله بالموجودات على نحو علم الإنسان بها ، والذى يعد معلولا عنها ، فعلمه سبحانه بالموجودات على الضد من علم الانسان (٤) .

وإذا كان ابن رشد قد ذهب مدافعا عن مذهب الفلاسفة _ والذى إرتضاه لنفسه مذهبا _ إلى أن الله لا يعلم الجزئيات على النحو الانسانى ، فانه ذهب أيضا إلى أنه لا يعلم الكليات على نفس النحو ، إذ الكليات المعلومه عندنا تعد _ فيا يرى _ معلولة أيضا عن طبيعة الموجود ، في حين أنها في علم الاول على العكس من ذلك ، ولذلك أدى البرهان _ فيا يذكر أنها في علم الاول على العكس منزه عن أن يوصف بكلى أو بجزئي (٥).

١) المصدر السابق: ص ٢٨ - ٢٩.

٢) المصدر السابق: ص ٢٩.

٣) المصدر السابق: نفس الصفحة

٤) تهافت التهافت - ص ٩١ .

ابن رشد: فصل المقال - ص ۱۱ - ۱۲ .

فهو تعالى يعلم طبيعة الموجود بما هو موجود باطلاق ، والذى هو ذاته ولذلك كان اسم العلم – كما يذكر لنا ابن رشد – مقولا على علمه سبحانه وعلمنا باشتراك الاسم ، إذ أن علمه تعالى هو سبب الموجود ، والموجود سبب لعلمنا ومن ثم كان علمه غير متصف بالكلى ولا بالجزئي ، فأن من كان علمه كليا ،كان عالما بالجزئيات – التي هي بالفعل – بالقوة ، فان معلومه بالضرورة هو عام بالقوة ، وذلك إذا كان الكلى إنما هو عام للا مور الجزئية .

ولما كان الكلى هر علم بالقوة _ على النحو السابق ، ولا قوة فى علمه سبحانه ، فانه ينتج عن ذلك _ فيما يذكر ابن رشد _ أن علمه ليس بكلى ، ويترتب عليه أيضا ألا يكون علمه تعالى جزئيات ، لأن الجزئيات لا نهاية لها ولا يحصرها علم .

فالله سبحانه لا يتصف بالعلم الذي فينا ولا بالجهل الذي هو مقابله ، كما لا يتصف بها ما شأنه ألا يوجد فيه واحد منها ، ومن ثم كان سبحانه غير متصف بالعلم الذي فينا ولا بالجهل الذي فينا ، ولا يغاير وجوده علمه (١)

ويوضح ابن رشد أنه إذا كانت هذه المسألة قد انحصرت فى قسمين ضرورين ، أحدها أن الله لو عقل الموجودات على أنها عله لعلمه للزم أن يكون عقله كائنا فاسدا ، وأن يستكمل الأشرف بالأخس ولوكانت ذانه غير عاقلة للا شياء ونظامها لكان هاهنا عقل آخر ليس هو إدراك صور

۱) ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة .. ج ٣ .. ص ١٧٠٧ ..
 وأيضا : تهافت التهافث .. ص ٦٠ .. ٨٥ .. ٨٦ .

الموجودات على ما هي عليه من الترتيب والنظام ولما كان هذان القسان مستحيلين - فيا يرى ابن رشد ، فانه لا بد من القول بأن ما تعلقه ذاته سبحانه هو الموجودات بوجود أشرف من الوجـــود الذي صارت به موجوده ١٠ ،

أيضا برى ابن رشد أن علمه سبحانه لا يقتسم الصدق والكذب ، بل أن ذلك من شأن العلم الإنساني ، فعلمه تعالى لا يقتضى بذلك نقصا ولا يدرك كيفيته إلا هو سبحانه ، وكذلك الامر في الكليات والجزئيات فيصدق عليه تعالى أنه يعلمها ولا يعلمها .

وإدا كان الغزالي قد ذهب مهاجما الفلاسفة إلى أنهم قد قصروا علم الله على الكليات دون الجزئيات، فانه فيها يذكر ابن رشد لم يكن محيطا بمذهبهم على وجهه الصحيح ،إذ أن الفلاسفة لم يعنوا بذلك العلم بالجزئيات بالحلق، يل بالعلم بالجزئيات بالمعنى الإنساني ، لأن العلوم الإنسانية كلها _ فيها يرى ابن رشد _ هي إنفعالات و تأثيرات عن الموجودات و الموجودات هي المؤثرة فيها أما علم الله تعالى فهو المؤثر في الموجودات و الموجودات هي المنفعلة عنه (٢).

ويرى ابن رشد أن تعدد المعلومات في العلم الأزلى يختلف تماما عن تعددها في العلم الانساني ،إذ المعلومات في الأخير بلحقها التعدد من وجهين

۱) ابن رشد : تهافت التهافت _ ص ۲۰ _ ۸۵ _ ۸۶ ، و أيضاً : تفسير ما بعد الطبيعة _ ج ۳ _ ص ۱۷۰۲ _ ۱۷۰۷

٢) ابن رشد تهافت التهافت _ ص ١٠٠

أحدهما من جهة الخيالات ، وثانيها تعددها في أنفسها في العقل . فاذا نزهنا العلم الأزلى عن معنى الكلى على النحو السابق ، فانه برتفع عن هذا النعدد ، ويبقى هناك تعدد ليس شأن العقل فينا إدراكه (١) _ كما يذكر ذلك ابن دشد ، وهو لذلك يرى أن علمه تعالى واحد وليس معلولا عن المعلولات ، بل هو عله لها ، والشى ، الذي أسبا به كثيرة هو كثير ، أما الشي ، الذي معلولات كثيرة ، يلزم أن يكون كثير أ بالوجه الذي به المعلولات كثيرة ، وعلم الاول لا يشك في أنه قد إنتفت عنه الكثرة التي في المخلوق، كا إنتفى عنه النغير بتغير المعلوم (١) .

و نتیجة لما سبق یذهب ابن رشد إلی أنه تعالی فعل محضی وعله ،ولذلك لا یقاس علمه علی العلم الإنسانی . فمن جهة ما لا یعقل غیره من حیث هو غیر ، فهو علم غیر منفعل . ومن جهته ما یعقل الغیر من حیث هو ذاته ،هو علم فاعل . وإذا وجب تعلق علمه بهذه الموجودات ، فأما أن یتعلق بها علی وجه أشر ف من تعلق علمنا بها علی وجه أشر ف من تعلق علمنا بها

ولما كان تعلق علم الباري بالموجودات على نحو تعلق العلم الإنساني محال، كان من الواجب - فيما يذكر ابن رشد - أن يتعلق علمه بها على نحو أشرف ووجود أتم من الوجود الذي تعلق علمنا به ، لان العلم الصادق - فيما يرى - هو الذي يطابق الموجود . ولما كان علمه سبحانه أشرف من علمنا، كان علمه متعلقا بالموجود من جهة أشرف من الجهة التي يتعلق علمنا بها .

١) المصدر السابق: ص ٨٦

٢) المصدر السابق: ص ٨٨ - ١١٢

وعلى ذلك فان للموجود عند ابن رشد وجودين ، وجـــودا أشرف ووجودا أخس ، والوجود الأشرف عنده هو علة للاخس وهنا يتضح تأثير ابن رشد بأستاذه أرسطو ، اذ يذكر أن ذلك هو معنى قول القدما ، : أن البارى تعالى هو الموجودات كام وهو المنعم م-ا والفاعل لها . الا أن ابن رشد يعود فيقترب من الصوفية ، إذ يسوى بين قول الفلاسفة السابق ، وبين قولهم (لا هو الا هو) . ولكنه يقصر ذلك كله على العلم دون العامه (ا) .

تاسما: نظره نقديه

من استعراضنا السابق لمذهب الغزالى والأشاعره ، يتضح لنا كيف كان الغزالى متابعا لمذهب أثمته من مفكرى الاشاعره في عمرمه وفي خصوصه ، كما تتضح أيضا متابعته التامه لاستاذه الجويني بوجه خاص ، حتى أنه يمكن القول بأن الغزالي كاد ينقل عن استاذه مذهبه نقلا حرفيا ، سوا، كان ذلك في معرض بحثه بصفة الاراده الالهيه رصلتها بالمحدثات، أو فيا يتصل بدراسته لصفة العلم الالهي و تعلقه بالمعلومات الحادثه .

أيضا يبدو لنا أن أشغرية الغزالى لم تقتصر فقط على اثباته لاراده البارى وعلمه واتصالهما بالمحدثات، بل امتدت لتشمل معالجته لموضوع أفعال الله دِما أحاط به من مشكلات أثارها خصومه، مثل مشكلة حرية الاراده، إذ رأيناه يلتمس لها حلافى القول بالكسب الاشعرى، وكذلك مشكلة قدم العالم واثباته لحدوثه متابعا لمن سبقوه من الاشاعره.

١ .. ابن رشد : تهافت التهافت .. ص ١١٢ .. ١١٣

أيضا يتضح لنا التأثير الاشعرى في معالجة الغزالي لمشكلة العلاقة بين الاسباب ومسببانها ، والتي نجمت عن اطلاقة للمشيئة الالهيسة جريا على مذهب أسلافه من الاشاعره ، والذبن عضدوا مذهبهم في ذلك قولا بالجزء الذي لا يتجزأ أو الجوهر الفرد ، والذي كان المعتزلة أول القائلين به ، ثم انتقل قولهم الى الاشعرى ثم أخذه عنه جميع من ناوه من أتباعه ، سوا وضح القول به _ الجوهر الفرد . في مذهبهم بطريق مباشر كالباقلاني ، اذ عالج القول بالجوهر الفرد بشكل منفصل و دقيق ، أو من انتصر منهم للقول بالجوهر الفرد بطريق غير مباشر كالجويني والغزالي ، اذ يتضح تأثير نظرية الجوهر الفرد في اطلاقها المشيئة الالهيه وفي مذهبها في السببية ، وأن الم يبحثا تلك النظرية بشكل منفرد .

كذلك يمكننا تلمس التيار الاشعرى في فكر الغزالي على الخصوص ، حين اثباته قدم العلم الالهمي وقيامه بذات الباري ردا على المعتزلة ، إذ نراه في هذا الصدد يكاد يكون ناقلا لردود أستاذه على المعتزلة نقلا حرفيا .

الا أنه يمكننا القول أن الغزالي وأن اعتبرناه متابعا لانمته في مختلف نواحي مذهبه في هذا المجال ، الا أنه قد انفرد بالرد على خصومه من الفلاسفه ، سواء حين قولهم بقدم العسالم ، أو فيها يتصل بقصرهم علم الله على الكليات دون الجزئيات ، أو في ذها بهم الى كونه تعالى يعلم ذانه فقط حيث لم يسبق الغزالي في الرد على الفلاسفه فيها يتصل بهذه الموضوعات غيره من الاشاعره ، وان كان الجويني قد رد على الفلاسفه من قبل ، الا أنه قصر دوده على قولهم بقدم العالم مثبتا لحدوثه ، ومتابعا في ذلك لامامه الباقلاني

فى رده على الدهريين و الطبائميين، و الذي كان متابعا يدوره لشيخه الاشعرى حين إثباته لحدوث العالم .

ولذلك فأننا نستطيع القول بأن الغزالي وإن تأثر الفكر الاشعرى فيما يتصل برده على الفلاسنة حين قولهم بقدم العالم .. هذا وإن كان البعض ينسب تأثره في ذلك بيحبي النحوى (١) .. فان هذا التأثير الاشعرى لم يبلغ ردوده على الإشكلات التي أثارها هؤلاء الفلاسفة حول مشكلة العلم الإلهى.

وفى نهاية الامر يمكن لنا أن تعبر عن رؤيتنا الخاصة فى هذا المجال قائلين بأن الغزالى وأساندته من الاشاعرة قد استطاعوا أن يجدو حلا يعد

۱) يحيى هويدى : دراسات فى علم الكلام والفلسفة الإسلامية .. ص ۱۹۳ ، وأيضاً : بحث عن الفزالى ومصادره اليونانية لاركتور عبد الرحمن بدوى ـ من مهرجان الفزالى بدمشق .. طبعة القاهرة سنة ۱۳۸۱ .. ص ۱۳۲ . والواقع أن ردو د الغزالى على الفلاسفة تحتاج إلى من بد تحقيق لبيان منى صحة تلك الدعوى وتفصيلها أن الغزالى قد اعتمد فى كتابه « تهافت الفلاسفة » على كتاب لفيلسوف يونانى أفلاطونى هو أبرقلس ورد يحيى النحوى عليه ، وهذا الكتاب هو « حجج ابرقلس فى قدم العالم » ودد يحيى النحوى عليه ، وهذا الكتاب هو « حجج ابرقلس فى قدم العالم » المخطوط عميكتبة الظاهرية بدمشق والذى نشره د. عبد الرحمن بدوى فى كتابه « الافلاطونية المحدثة عند العرب » القاهرة سنة ١٩٥٥ . فالغزالى استند إلى ددود يحيى النحوى على الحجج الثانى عشرة التى أو ردها ابرقلس ..

مناسبا إلى حدما لمشكلة إنصال الإرادة والعلم والقديم بالحادثات ، نقول هذه وإن إرتأي ابن رشد ومن تابعره رأياً مخالفاً لذلك .

أيضاً نقول أن ابن رشد لم يستطع من خلال نقده غير المباشر للغزالي أن يدافع عن مذهب الفلاسفة حين قصرهم علم الله على الكليات دون الجزئيات وعلى ذاته تعالى دون غيره ولذلك نعتبر أن التوفيق في هذا المجال كان من نصيب مذهب الغزالي لا مذهب ابن رشد.

نقرل ذلك إذ نرى أن ابن رشد فى توضيحه لموقفه من مشكلة علم الله بالكليات والجزئيات، قد إستند إلى حجيج نعدها من جانبنا ضعيفة واهيه فى مقابل حجيج الغزالى. فعلى سبيل المثال نجده تاره يهاجم الغزالى مبطلا لقياسه الغائب على الشاهد ومثبتا لعلمه تعالى بالجزئيات على هذا الاساس، ثم نراه تارة أخرى يعود فينتصر لقاعدة قياس الغائب على الشاهد مما يقطع بخلخلة مذهبه وتذبذبه كما يشير إلى ضعف أسانيده وإثباتاته التى لم ترق بذلك إلى مستوى البرهان، الذي طالما تحدث عنه ونادى به.

و ماديا لله يعد ما يافكة العمال الإدادة والعلم والقابير بالحاربات و تعر ل هذه وإن إرتاى ان وهد و من نام و رأيا خالفاً المالات عمل ما ال

الله و بالما القول أن الزياد بالريت على جل خلال تعدد الله لللغير الفرال الما المائل عن المذهب الفلائدة و حديدة حرج عنر الله العرال الدور و و الجرايات والل المائدة عدالي ورواجه و عدال خوران الجروف عدا المائلة كان عن المدينة عذه و القرال لا ملاف والراد على ال

تقرل ذلك إذ فرى أن ان وعد في أن خيمه لوقعه من مشكلة لهام المسياكليان والمعالمة بالدراسة الماحق بعام من حابط خعينة راهيه في مقابل احديث المزالية فعلى بليط المال تقيم تلزة المال مبطلا لفيامة الغالب على الشاهد ومثبتا لعلمة نعانى بالجؤليات على هذا الإساعات في المام المنابع المام المنابع على الشاعدة في المنابعة في الشاعدة في على قطع المناطقة معمره والفيف كا يشعر إلى ضعف أسالياء وإليالت بالى الم فرق به الإيمال وسيع ك الدهان والله كا ولله يحدث على والدي الدور عاص ١١٠، والواف أن رفود الفرالي على القلاطنة كماج إلى على وهمية البال و مع صاحة الله الراحان و المسالمة أله الله الد المعد في كوا م دِم لَتْ الْعَالِمُعَذَا إِنْ كَتَابَ لِلْهِ لَذِينَ إِلَيْنَالِ أَمْلِاطُونَى هُو أَمِرَكُسُ - رويعي النعرى عليه، وهذا الكلاب من و حبيخ الرقلس في المنزالما إن المراط بالمكدة الظهرية بمشتل راقتي الشويد براجد الرحن يدوي في ألف و المالال له الدارة عند الفرطان الكامر دالمة معالان فاللوال المعتد الي ودرو مجي المعول على النصر الثان فحكوة الن أرودها الرفاسي، والمحاليدي فلكورج البائلة عان ولين قدعه المانا

الفصل ليخامس

صفة الكلام عند الغزالى وفى النراث الأشعرى

- أولا _ إثبات الغزالى كون البارى متكلما بالبكلام النفسى ورده على الفلاشفة والكرامية .
- ثالثا _ إثبات الغزالى قدم الكلام النفسى ووحدته وقيامه بذات البارى خلافا للمعتزلة .
 - رابعا ــ إثباته أن القرآن كلام الله غير مخلوق ورده على المعتزله .
- خامسا .. الأصول الفكرية الاشعرية في بحث الغزالي لصفة الكلام .
 - سادسا _ الموقف الاشعرى كما يراه ابن تيمية بمنظور نقدى .

الفدالالخامش

208:2072-0

e will be a world to the land

صفة الكلام عند الغزالى وفي النراث الأشمرى

أولا _ إثبات الفزاني كون البارى متكم بالبكلام النفسي ورده على القلاحلة والكرامية .

ثالثا _ إثبات الفزال قدم الكلام النفسى ووحداء وقيامه بدات اليارى خلافا للمعزلة .

رابعا _ إثباته أن القرآن كلام أنف غير مخلوق ورده على المعترله . خامسا _ الأصول الفكرية الاشعرية في محت الغزان الصفة الكلام . سادسا _ الموقف الاشعرى كما يرأه ابن تيمية عنظور ثقدى

أولا: إثبات الغزالى كون البارى متكلما بالكلام النفسى ورده عــلى الفلاسفــــة والكراميــة

عالج الغزالي كما عالج أسلافه من الأشاعرة موضوع كلام الله باعتبار الكلام أحد صفاته تعالى الثبوتية السمع التي أثهتها الأشاعرة للبارى .

وفى معالجته لهذا الوضوع ، نراه يتابع مذهب أنمته ، إذ يثبت كونه تعالى متكلما فيسلك نفس السلك الذي سبق وأتبعه فى إثبات السمع والبصر له سبحانه ، حيث يستند فيه إلى قاعدة الكمال قياسا للغائب على الشاهد حيث يرى أنه لما كان الكلام يعد كالا فى حق المخلوق وأن عدمه يعد نقصا فى حقه ، فانه من الأولى أن يكون هـذا الكال للخالق وأن ينتفى عدمه عته (ا) .

ويحدر بنا أن نشير في ذلك إلى أن الفزالي وان تابع أنمته في هذا المقام إلا أنه قد توجه بنقده إلى أحدهم وهو الباقلاني ، إذ استند الأخير في إثباته لكلام البادي إلى أحاديث الرسول وإلى الاجماع . إذ يرى الغزالي أن الاحتجاج بأحاديث الرسول في هذا الموضوع يقتصر عن دروة اليقين (٢).

۱) الغزالى: الاقتصاد فى الاعتقاد _ ص ۱۰ ، وأيضا ! نهاية الأقدام فى علم الكلام للشهرستانى _ ص ۲۷۰ _ ۲۷۶ _ ۳،۹ _ . ۳، وأيضا : أبكار الأفكار لسيف الدين الآمدى _ مخطوطه مصوره بمعهد احيا، الخطوطات بالجامعة العربية _ رقم ۱ _ * ﴿ علم كلام ﴾ _ لوحة ١٤ أ _ الحام ب ، أيضاً غاية المرام فى علم الكلام للا مدى _ ص ۹۶ .

٧) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد _ ص١٠٧، وأيضا : نهاية الأقدام =

لأن المنكرين للكلام المرسل هم بالضرورة ينكرون تصور الرسول ، إذ أن مغنى الرسول - كما يوضحه الفزالي - أنه المبلغ لرسالة المرسل، فاذا لم يكن للمرسل كلام لم يكن من ورد الامر والنهى على لسانه رسولا بل يكون هو الآمر الناهى لا مرسله . يقول الفزالي : « المكذب بالكلام لابد أن يكذب بتبليغ الكلام ، والرسالة عبارة عن تبليغ الكلام ، والرسول عبارة عن المبلغ » (١) .

أيضا ينتقد الغزالي غيره من الاشاعرة والذي حاول إثبات الكلام للبادي إستناداً إلى دايل عقلي مقتضاه ، أن العقل الصريح يقضى بتجويز تردد الحلق بين الامر والنهي ووقوعهم تحت التكليف ، وما وقع فيه التردد فأنه أما أن يكون قديما أو يكون حادثاً . قان كان قديما فه و الطلوب وانكان حادثا فكل صفة حادثه لابد أن تكون مستنده إلى صفة قديمة للرب تعالى قطعا للتسلسل ، وإدا كان هذا هكذا ، كان من الواجب أن يستند تكليف الخلق إلى أمر ونهى هو صفه قديمه للرب ، وهو كلامه سبحانه (*) .

و يعلق الغزالي على هذا الدليل الذي أورده أحد أثمته من الاشاعرة ـ ونرحج أن يكون الاشعرى ـ موضحا أن هذا الدليل لا يصح التعويل

⁼ فی علم الکلام للشهرستانی – ص ۲۸۰ – ۲۸۰ ، وقارن ذلك بما أورده القاضی عبد الجبار فی ﴿ المفنی ﴾ - ح ۸ – ص ۳۶۹ – ۳۹۸ – ۸۸۶ – ۹۳۶ – ۹۳۸ – ۸۸۶ – ۹۳۶ – ۹۳۰ – ۸۸۶ – ۹۳۰ – ۹۳۰ – ۸۸۶ – ۹۳۰ – ۹۳۰ – ۸۸۶ – ۹۳۰ – ۹۳۰ – ۸۸۶ – ۹۳۰ – ۹۳۰ – ۸۸۶ – ۹۳۰ – ۹۳۰ – ۸۸۶ – ۹۳۰ – ۹۳۰ – ۸۸۶ – ۹۳۰ – ۹۳۰ – ۸۸۶ – ۹۳۰ – ۹۳۰ – ۸۸۶ – ۹۳۰ – ۹۳۰ – ۸۸۶ – ۹۳۰ – ۹۳۰ – ۸۸۶ – ۹۳۰ – ۹۳۰ – ۹۳۰ – ۸۸۶ – ۹۳۰ – ۹۳۰ – ۹۳۰ – ۸۸۶ – ۹۳۰ – ۹۳۰ – ۸۸۶ – ۹۳۰ – ۸۸۶ – ۹۳۰ – ۸۸۶ – ۹۳۰ – ۸۸۶ – ۹۳۰ – ۸۸۶ – ۹۳۰ – ۸۸۶ – ۸۸۶ – ۹۳۰ – ۸۸۶ – ۸۸۶ – ۹۳۰ – ۸۸۶ – ۸۸۰ – ۹۳۰ – ۸۸۰ – ۸۸۰ – ۹۳۰ – ۸۸۰ – ۸۸۰ – ۹۳۰ – ۸۸۰ – ۸۸۰ – ۹۳۰ – ۸۸۰ – ۸۸۰ – ۹۳۰ – ۸۸۰ – ۸۸۰ – ۹۳۰ – ۸۸

١) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد _ ص ١٠٧

٢) المصدر السابق : ص ١٠١

عليه (۱) ، إد أنه لا يلزم من كون ما وقع به التكيف من الاو امر والنو اهي التكيف من الاو امر والنو اهي الخرا أن يستند إلى صفة قديمة _ أن تكون أمرا ونهيا ، حتى لا يكون أمر ادث إلا عن أمر ، ولا نهى إلا عن نهى لان افتقار الجائز في الوجود لا يدل _ فيما يرى الغزالي _ إلا على ما يجب الانتهاء إليه والوقوف عليه ، ولا دليل قاطع يؤكد على كون هدا التكليف أمراً أو نهيا . وبهذا يثبت الغزالي فساد هذا الاستدلال (۱) .

وإدا كانت مشكلة كلام الله من المشكلات الهامة التي دارت حولها البحوث والدراسات عند كثير من المتكلمين فضلا عن فلاسفة الإسلام، بل والمنازعات أحيانا حتى أنها كانت سبباً في يحنة أحمد بن حنبل ، فانه من الواجب علينا في هذا المقام ولكى نكون على بينة بالمشكلة من جميع جوانبها ، أن نورد دعوى الفلاسفة وأيضا الكرامية ، إذ أنهم يعتبرون الخالفين والخصوم الحقيقيين لمذهب الاشاعرة ، في حبن أن الحلاف بين الاشاعرة والمعتزلة يع في كثير من جوانبه خلافا لفظياً لاجوهريا كما نرى ذلك عند كل من الفلاسفة والكرامية .

١) المصدر السابق: نفس الصفحة .

٢) المصدر السابق: ص ١٠١ ٢ ١ ١

غيره . تماما كما يرى النائم أشخاصا ويسمع أصوانا لا يراها ولا يسمعها من هم حوله ، فاذا كان النبى عالياً فى رتبته ذانه يسمع فى يقظته دون غيره أصوانا منظومة فيحفظها ، وهذا هو تفسير الفلاسفة لرؤية النبى للملائكة وسماعه الوحى منهم . أما من ليس فى الدرجة العالية من النبوه فانه _ فيا يذكرون _ لا يرى ذلك إلا فى المنام (١) .

١) المصدر السابق : ص ١١٤ . وفي هذا الصدد نذهب مستعرضين لمذهب فلاسفة الاسلام بشيء من التفصيل ، لكي يتسنى ننا أن نحكم على مدى صحة مذهب الغزالي وأسلافه من مفكري الأشعرية في إثباتهم لكلام البارى . قابن سينا مثلا يصـــور مذهبه الذي ينني فيه أن يكون للباري سبحانه كلام بقوله: ﴿ فوصفه بكونه متكلما لا يرجع إلى ترديد العبارات، ولا إلى أحاديث النفس والفكرة المتخيلة المختلفة العبارات دلائل عليها » بل فيضان العلوم منه على لوح قلب النبي ﴿ عَلَيْنَهُ ﴾ بو اسطة القلم النقاش الذي يعبر عنه بالعقل الفعال والملك المقرب وهو كلامه . فالكلام عبارة عن العلوم الحاصة للنبي ﴿ عَلَيْكُ ﴾ . والعلم لا تعدد و لا كثرة ﴿ وما أمر نا إلا واحدة كلمح بالبصر ﴾ بل التعدد إما أن يقع في حديث النفس أو الخيال والحس . فالنبي ﴿ عَلَيْكُ ﴾ يتلقى علم الغيب من الحق بواسطة الملك ، وقوة التخيل نتلق تلك وتتصورها بصورة الحروف والأشكال المختلفة وتجد لوح النفس فارغا فتنتقش تلك العبارات والصور فيه فيسمع منها كلاما منظوما وبرى شخصاً بشريا ، فذلك هو الوحى لأنه الشيء إلى النبي بلا زمان فيتصور في نفسه الصافية صورة الملقى والملقى كما يتصور في المرآة المجلوء صورة المقابل، فتارة يعبر عن ذلك المنتقش بعبارة العبرية ، وتارة بعبارة العرب . فالمصدر = = واحد والمظهر متعدد. فذلك هو سماع كلام الملائكة ورؤيتها ، وكلما عبر عنه بعبارة واقترنت بنفس الصور ، فذلك هو آيات الكتاب ، وكلما عبر عنه بعبارة نقشية فذلك هو أخبار النبوه» ﴿الرسالة العرشية لأبنسينا نسخة بدار الكتبضمن ﴿جُمُوعة فلسفية ﴾ رمز و - رقم ٢٣٣٩ - ٣٣٨ ﴾. من هنا يتضح أن الفلاسة _ ة قد إستبدلوا لكلام النفس الذي أثبته الأشاعرة لله _ فيا نوضحه بعد ذلك _ بالوحي الذي يتلقاه الأنبياء أما في الميقظة أو في المنام ﴿ الثمرة المرضية في المسائل الفارابيه للفارابي - تصحيح فريد رخ ديتريشي _ طبعة ليدن ١٨٨٩ _ ص ٥٧ ، وأيضاً : آراء أهل المدينة الفاضلة _ ص٧٤ وما بعدها ، وأيضاً : في الفاسفة الإسلامية للدكتور مدكور _ الطبعة الثالثة _ ح ١ - ص ٧٧ _ ٧٤ ﴾ .

أما دليل الفلاسفة على نفيهم الحلام البارى سبحانه ، فهو أن هذا الكلام أما أن يكون من جنس كلام البشر أو ليس ، و ال أن يكون من جنس كلام البشر و إلا كان مشاركا لكلام البشر في الامكان والعرضية ، نما يلزم عنه أن يكون سبحانه محلا للاعراض وهو محال . أيضاً فانه ان كان كذلك فانه إما أن يكون من جنس كلام اللسان واما أن يكون نما في النفس ، فان كان من جنس كلام اللسان فهو محال لأن كلام اللسان يتكون من الأصوات و الحروف وهي محالة في حقه سبحانه ، إذ الصوت لا يكون من الاعن إصطكاك أجرام و الحروف هي عبدارة عن تقطيع الأصوات عن إستدعى كون البارى سبحانه جرما _ تعالى عن ذلك . أما ان كان كلام البارى من جنس ما في النفس فان الفلاسفة لا ينكرون هذا النوع من = البارى من جنس ما في النفس فان الفلاسفة لا ينكرون هذا النوع من =

= الكلام - كما أنكرته المعترلة - إلا أنهم لم يثبتوه زائدا على العلم والقدرة والارادة . أما دعوى الأشاعرة باثبات الكلام للبارى وأنه لا يمائل كلام البشر ، فإن الفلاسفة بحيبونهم بأنه إذا كان كذلك لكان التسليم به غير غير معقول ، وما ليس بمعقول كيف يمكن التسليم بكونه كالا للرب وأن عدمه نقصان . ﴿ النجاه لأبن سيناه - ص ١٥٩ - ١٦ ، وأيضا : رسالة في القوى الإنسانية لأبن سينا - ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات - ص ١٥ - ١٠ ﴾ .

وينكر الفلاسفة على المعتزلة إستنادهم إلى شرطية أو امره تعالى و نواهيه لتحقيق الطاعة لله وصحة رسالته ، إذ ذهبوا إلى أن صحة الرسالة لانستند إلى الأمر والنهى بالقول بل إلى التخير على وجه الطواعية والإذعان على وفق الارادة « فالبارى تعالى ملك مطاوع وله أمر ونهى لا عن طريق قولى بل عن طريق فعلى » فان تخيره سبحانه المحلوقات وإبداعه للكائنات بلا من طريق فعلى » فان تخيره سبحانه المحلوقات وإبداعه للكائنات بلا المحتودة وتقليبه الخلائق بين أطوار المرغبات والمنفرات على وجه الطواعيه ، هي حالات تنزل منزلة القول بالأمر والنهى حتى إذا عبر عن تلك الحالات بالقول كان ذلك أمرا ونهيا . ويستدل الفلاسفة على صحة ذلك بقوله تعالى بالقول كان ذلك أمرا ونهيا . ويستدل الفلاسفة على صحة ذلك بقوله تعالى قالتا أنينا طائعين (سورة فصلت ـ آية ١١) وليس ذلك فيا يرى الفلاسفة على عبارة عن الانقياد والاستسيخار ، إذ يتعذر أن يكون ذلك خطابا في حتى الساه أو قولا لها . أيضا يذكر الفلاسفه مستدلين على صحة دعواهم السافة ، أن بعض الناس قد يشتد صفاؤهم بحيث يقرب إتصالهم بالعقون ـ

الكروبية والنفوس الروحانية فيطلعون على أمور غيبية من غير واسطة ولا تعلم فيسمعون من الأصوات وبرون من الصور ما لا يراه من ليس من أهل منزلتهم من البشر ، على ما يراه النائم في منامه ، فتكون حالتهم إذ ذاك نازلة منزلة ما لو أوحى إليهم بأن الأمر الفلاني كذا وكذا . وعليه كان مصدر الرسالات _ فيما يذكر الفلاسفة .. هو طواعية المخلوقات لله عن أمر ونهي . ﴿ مجموعة تسع رسائل في الحكة والطبيعيات لأبن سينا _ القاهرة سنه ١٩٠٨ .. الرسالة الأولى .. ص ٢٠ - وأيضا : رسالة في القوى الإنسانية لأبن سينا ضمن الح وعة السابقة وأيضا : حوار بين المتكلمين والفلاسفة ﴿ مشكلة الوجود ﴾ للدكتور وأيضاً : حوار بين المتكلمين والفلاسفة ﴿ مشكلة الوجود ﴾ للدكتور

وهكذا رتب الفلاسفة .. وأتفق معهم المعتزلة في ذلك .. على قولهم بأن العقل يقضى بالتحسين والتقبيح تصورهم للوحى ، حيت ذهبوا إلى أنه لما كان نوع الانسان هو أشرف موجود في عالم الكون لكونه مستعدا لقبول النفس الناطقة ، لم يكن في العقل بد من حصول لطف المبدأ الأول وإفاضة الجود منه عليهم لكى تتم لهم النعمة في الدنيا والسعادة في الآخرة ﴾ ، وكل واحد من الناس قلما يستقبل بنفسه وفكرته وحوله وقوته في تحصيل أغراضه الدنيوية ومقاصده الأخروية بمعين له ومساعد من نوعه ، وذلك لا يتم إلا بالانقياد والاستسخار من البعض للبعض ، ولكن هذا الخضوع والانقياد من المر، لصاحبه لا يكون بنفسه ، بل النظر إلى المخلوقات =

= والمرغبات الدنيوية والأخروية والسنن التي يتبعونها والآثار التي يقتدون مها ، وهذا لا يتم الا ببيان ومشرع نخاطبهم و يفهمهم ويكون من نوعهم ، وهذا البيان بجب أن يكون مؤيدا من عند الله تعالى بالمعجزات والأفعال الخارقة للعادات والتي تتقاصر عنها قوى غيره من نوعه بحيث يكون ذلك موجياً لقبول قوله والانقياد له فما يسنه ويشرعه ومدعو له إلى الله وإلى عبادته والانقياد اطاعته وما يليق به تعالى وما لا يليق وأحكام المعاد وأحكام المعاش ، لكي يتم لهم النظامأو يتكامل لهم اللطف و الأنعام .وهم-الفلاسفة والمعتزلة — يختتمون مذهبهم السالف يربطهم بين تحسين العقل وتقبيحه وبين الحكم على صحة الرسائل العقل، دونما حاجة إلى الرسول، إذ يرون أن كل ما سبق فالعقل يوجبه لكونه حسنا ويحرم إنتقاده لكونه فبيحا . (النجاة لأبن سينا _ نشرة الكردي_ القاهرة سنة ١٩٣٨ _ص٣٠. ٣_ ٣٠٨ ، وأيضاً : المغنى للقاضي عبد الجبار ـ < ١٥ ـ. نشرة المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة والنشر .. القاهرة سنة ١٩٦٥ .. ص ٣٧ .. ٧٧ .. ٠٠٠ .. ٢٠٢ ، وأيضا : مناهيج الأدلة لأبن رشد .. تحقيق د محمود قاسم .. مكتبة الأنجلو .. القاهرة سنة ١٩٦٤ .. ص ٢١٠ ، وأيضا : الآثار الباقية مزالقرون الخالية للبيروني ـ نشرة المستشرق سخاو ـ ابيبزج سنة ١٩٢٣ ـ ص ١ - ٢ من المقدمة ، أيضاً . المقدمة لابن خلدون .. المكتبة التجارية .. القاهرة بدون تاريخ .. ص ١٩١ ـ ٢٩٢ ، أيضاً : حيى بن يقطان لا بن سينا و ابن طفيل والسهروردي ـ تحقيق د. أهد أمين ــ دار العارف ــ القاهرة سنة ١٩٥٩ ــ ص ١٢ ـ ٣٣ ، أيضاً : أعلام الفلسفة العربية للدكتور كال اليازجي = أيضاً يذهب الفلاعة إلى أن الكلام الثابت المخلوق طبقا لقاعدة الكان، لا يصح أن يثبت للبارى سبحانه ، إذ هو _ فيها يذكرون _ كال بالمعنى الانساني لا المنطى (١٠٠) لأنهذا الكلام إما أن براد به الأصوات و الحروف وهي إعتبارات ينقسم إليها الكلام الإنساني ، وإما أن يراد به القدرة على إنجاد تلك الأصوات و الحروف في نفس القادر . ويبطل القسم الأول في حقه تعالى لحدوث الأصوات و الحروف وهو سبحانه ليس بمحل للحوادث، هذا و أن كان القسم الثاني جأئز في حقه تعالى ، وهو في ذلك يفارق هذا و أن كان القسم الكلام بنوعيه السابقين كالا بالنسبة إليهم (١) .

وبوضح الفلاسفة أزالكلام بمعناه الثانى وهو القدرة على خلق الأصوات

⁼ وآخر - طبعة بيروت سنة ١٩٥٧ - ص ٨١٨ ، أيضا : نهاية الاقدام في علم الكلام للشهرستاني - تصحيح جيوم - طبعة المثنى ببغداد - بدون تاريخ - ص ١٩٥٧ - ٣٧٦ ، أيضاً : حوار بين المتكلمين والفلاسفة للالوسي - ص ٤١ - ٤٠ ، أيضا : جمال الدين الأفغاني حياته وفلسفته للدكتور عمود قاسم - مكتبة الأنجلو - القاهرة - بدون تاريخ - ص ٢١٦ - ٢١٧ ، أيضا : في الفلسفة الاسلامية منهج و تطبيقه للدكتور إبراهيم مدكور - طبعة الحلبي - القاهرة سنة ١٩٤٧ - ص ٤٨ - ١١ - ١٢٠ ، أيضا : رسائل إخوان الصفا - طبعة صبيح - القاهرة سنة ١٩٣٩ - ج٣ - ص رسائل إخوان الصفا - طبعة صبيح - القاهرة سنة ١٩٣٩ - ج٣ - ص ٢٣ - ٣٣ ، ج٤ - ص ١٧٨ ، وأيضا . لباب المعقول للمكلاتي - تحقيق د. فوقية حسين - ص ٢١٧ ، وأيضا . لباب المعقول للمكلاتي - تحقيق د. فوقية حسين - ص ٢٧٨ ، وأيضا . لباب المعقول للمكلاتي - تحقيق

١) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد _ ص ١٠٢ .

٢) الغز الي : الاقتصاد في الاعتقاد _ ص ١٠٣ .

فاذا كان الفلاسفة فيها أوضحنا قد أنكروا أن يكون البارى متكلما وإنفقوا في ذلك مع الكهامية ، إلا أنه يمكننا القول بأن الفارق بينها يعد جوهريا ، فعلى حين يذهب الفلاسفة إلى إستحالة أن يكون البارى متكلما باعتبار خلقه للكلام في نفسه ، نرى الكرامية وقد أنكروا أن يكون البارى متكلما بالمعنى الأشمى ... وهو الكلام النفسى .. لا تنزيها للبارى عن حلول الحوادث بذته .. كما دهبت إلىذلك فلاسفة الاسلام .. إذ أنهم جوزوا ذلك في حقه تعالى ، فذ هبوا إلى أنه سبحانه متكلم في الأزل بمعنى أنه قادر على خلق الكلام في ذاته (٢) .. وهو المعنى الذي أنكره فلاسفة الاسلام متفقين في ذلك مع المعنزلة وأيضا الأشاعرة .. وأنه سبحانه لا محدث شيئا متفقين في ذلك مع المعنزلة وأيضا الأشاعرة .. وأنه سبحانه لا محدث شيئا من المخلوقات قبل أن محدث في ذاته قوله ﴿ كن ﴾ (٢) ، وأنه لابد أن يكون من المخلوقات قبل أن محدث في ذاته قوله ﴿ كن ﴾ (٢) ، وأنه لابد أن يكون قبل أحداثه لهذا القول ساكتا ، فيكون سكونه بذلك قديما كور ، إذ

١) المصدر السابق: نفس الصفحه

٣) الآسار اييني : التبصير في الدين ــ ص ١٠١

يستحيل عدم القديم (١) .

فاذا كان الكراميه قد ذهبوا إلى ذلك ، فقد حاول الغزالي رد دعواهم من وجهين : الوجه الأول ، وهو قولهم بأن السكوت هو عدم الكلام وليس بصفه ، فيرى أن ذلك يعد محلا . لأن السكوت فيها يرى معنى مضاد للكلام ، وهو وصف زائد على الكلام (۱) . وبؤكد الغزالي أن الكراميه بقولهم هذا يعجزون عن إثبات حدوث العالم (۲) ، لأن ظهور الحركة بعد السكون إدا كان يدل على حدوث المتحرك فان ظهور الكلام بعد السكوت يدل على حدوث المتحرك فان ظهور الكلام بعد السكوت يدل على حدوث المتحرك فان علم حدوث المتكلم .

أما دليل الغزالي على كون السكوت معنى زائد على الكلام ، فهو أننا ندرك فرقا بين حالة الذات الساكنة والمتحركة ، إذ الذات مدركة في الحالتين إلا أننا نجد تفرقه بين الحالين، وهذه التفرقة ليست راجعه .. فيها برى الغزائي .. إلى زوال أمر وحدوث آخر ، لأن الشيء لا يفارق نفسه ، بل ان هذه التفرقة ترجع إلى وصف زائد على الذات الساكنة ، وهو الحركة ، أو الذات الساكنة ، وهو الكلام (٤) .

يقول الغزالي في ذلك ؛ « القديم ذات قبل حدوث الكلام ، علم على وجه مخالف للوجه الذي علم عليه بعد حدوث الكلام ، يعبر عن ذلك الوجه

١) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد - ص ١٢٥.

٢) المصدر السابق: ص ١٢٦.

٣) المصدر السابق: نفس الصفحة.

٤) المصدر السابق : نفس الصفحة

بالسكوت وعن هذا الكلام، فها و جهان مختلفان أدركت عليهها ذات مستمرة الوجود فى الحالتين ، وللذات هيئة وصفه وحاله بكونه ساكتا ، كما أن له هيئة بكونه ساكتا ومتحركا وأبيض وأسود » (1).

أما عن الوجه الثانى الذى إلتزمه الفزالي فى الرد على دعوى الكرامية بكون السكوت هو عدم الكلام، فانه يتبع فيه منهيج السبر والتقسيم (١)، فيرى أنه إذا سلمت الكرامية مثلا بأن السكوت ليس بمعنى وإنا هو راجع إلى ذات خالية من الكلام، فإن خلو الذات فى تلك الحالة هو حال لها ينعدم بطرو، الكلام عليها ، فإذا ط، الكلام عليها إنعدم حال إنفكاكها عن الكلام، وهو الدكوت. فإذا كان حال الانفكاك عن الكلام هو السكوت يعد قديا، فإذه قد انتفى بطرو، الكلام ، وهذا يعد — فيما يرى الفزالى — يعد قديا، فإذه قد انتفى بطرو، الكلام ، وهذا يعد — فيما يرى الفزالى — بطلان لدعواهم لأن القديم لا ينتفى سراه كان ذانا أو حالا أو صنه (١٠).

وأما عن دعرى الكرامية القائلة بأنه تعالى قد أحدث العالم بأحداثه

١) المهدر السابق: ص ١٢١

السبر فى اللغة: الاختبار و فى الاصطلاح ، إختبار الوصف هل يصلح للعلمية أم لا ، والتقسيم هو أن العلم أما كذا أو كذا ، وقياس السبر والتقسيم عند المتكلمين هو الذى يسميه المناطقة الشرطى المنفصل ، وهو يرجع إلى مقدمتين ونتيجة ، ومثاله : المالم أما قديم وأما حادث ، والثانية أن تسلم إحدى القضيتين أو نقيضها فيلزم منه لا محاله نتيجه . (الاقتصاد فى الاعتقاد للغزالي .. ص ٢١).

٣) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد .. ص ١٢٧

فى داته إبجاداً وهو قوله ﴿ كَن ﴾ وهو صوت (١) ، فإن الفزالي يذهبإلى أن ما تأدى بهم إلى هذا القول هو سوء فهمهم لقوله أتعالى ﴿ إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون ﴾ (١) حيث أنهم فهموها بمعنى التكوين وإعتبروها لذلك أزلية وفي مقابل ذلك يذهب الفزالي إلى أن المقصود بد ﴿ كن ﴾ في الآية السابقة ليس هو أحداث الكلمة في ذات الله سبحانه أو في غير ذاته كا هو فهم الكرامية نظاهر النص _ وإنما هو كمايه عن نفاذ قدرته تعالى و كمالها (١٢).

والغزالي يحاول ابطال دعوى الكرامية بأن أحداث البارى سبحانه العالم قد حدث بقوله باحداثه لقوله كن فى ذاته ، فيوضح إستحالة ذلك من ثلاثة أوحة : أحدها : إستحالة قيام الصوت بذاته (١) ـ وان كنا لا نتفق مع الغزالي فى ذلك ، إد الكرامية من المجوزين لنيام الحوادث بذاته تعال ، و بالتالى فليست هناك جدوى إلا يراده هذا الدليل حيالهم .

أبضا يوضح الغزالي فساد دعوى الكرامية من وجه ثال ، إذ أن قوله

١) المصدر السابق: ص ١٣١

٢) سورة يس : آلة ٨٢

[&]quot;) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد – ص ١٣٧ ، أيضا : نهاية الاقدام في علم الكلام للشهرستاني – ص ٣٠٣ – ٣٠٠ ، أيضا الأسماء والصفات للبيهة ي - تحقيق و تعليق الكوثرى – مطبعة السعادة – القاهرة – بدون تاريخ – ص ٣٢٧ – ٢٢٨ ، و أيضا : مقدمة مناهج الأدلة للدكتور محمود تاسم – ص ٣٧٧ – ٢٨

٤) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ـ ص ١٣١

تعالى ﴿ كَن ﴾ لا يمكن أن يكون حادثا ، لأنه _ فيا يذكر _ مؤلف من حرفين والحروف حادثة ، لأن لها بداية ونهاية وتراكيب وغيرها . وقوله تعالى كن ان كان قد حدث من غير أن يقول له البارى كن ، فليحدث العالم إذن من غير أن يقول له كن ، إذ الأثنين يتساويان _ فيا يرى الغزالى - في الحدوث ، ولذلك فان انتقر قوله ﴿ كَن ﴾ في أن يكون إلى قول آخر فان ينجم عن دلك أن يفتقر القول الآخر إلى قول ثالث ورابع مما يلزم عنه التسلسل . كذلك فانه نما يوضح إستحالة احداث البارى في ذاته لقوله كن عند احداثه للمخلوقات ، أنها تحدث في كل وقت ، ومعنى ذلك إذا سلمنا به أن يحتمع في ذاته ما لا نهاية له من الأصـوات في كل وقت ، والعقل بالضرورة يعلم إستحالة ذلك . أيضا فان لفظ كن مرتب من حرفين ، بالضرورة يعلم إستحالة ذلك . أيضا فان لفظ كن مرتب من حرفين ، بل ينبغي أن يكون النطق بها مرتبا ، واللا لم يكن قولا مفهوما ولا كلاما(١).

وفى توضيح الغزالى لفساد دعوى الكرامية من الوجه الثالث ، نراه بذهب إلى أن قول الله سبحانه ﴿ كَنَ ﴾ اما أن يكون خطابا مع العالم فى حالة العدم ، أو فى حالة الوجود فان كان فى حالة العدم ، فالمعدوم — فيايذكر الغزالى — لا يفهم الخطاب وإذا فكيف يتمثل بأن يتكون بقوله تعالى له ﴿ كَنَ ﴾ وأما ان كان خطابه سبحانه ﴿ بكن ﴾ في حالة وجود العالم ، فالكائن كيف يقال له كن وقد تم كونه (٢) .

١) المصدر السابق: ص ١٣١ - ١٣٢

٢) المصدر السابق: ص ١٣٢

فاذا عدنا بعد ذلك إلى مذهب الفلاسفة النافين لكلام الله (١) ، وجدتا الغزالي يحاول الرد عليهم وابطال دعواهم عن طريق إثباته للكلام النفسي (١) والذي سبق أن أثبته للباري جميع من سبقوه من الأشاعرة ، وهذا الكلام النفسي يعد فيا يذكر الغزالي — نوعا ثالثاً للكلام زائدا على نوعيه الأول والثاني السابق توضيحها وهما ، الأصوات والحروف ، والقدرة على خلق تلك الأصوات والحروف ، والقدرة على خلق تلك الأصوات والحروف ، والحروف (١) .

والبارى سبحانه لا يعد – فيا يرى الغزالى – متكلما بالمعنى الأول ولا الثانى ، لأنه ليس بمحل للحوادث ، إلا أنه يعد متكلما بالمعنى النفسى

۱) المحوارزمى: مفيد العلوم ومبيد الهموم - طبعة المطبعة الشرقية - القاهرة سنة ۱۳۸۲ - ص ۲۱ - ۲۲ . والحوارزمى هو جمال الدين أبى بكر محمد بن العباس المتوفى سنة ۳۸۳ . وكان من أشد مفكرى عصره حمله على الفلاسفة ، إذ حاربهم بلا هـواده ، فذكر عنهم فيما يتعلق بنفيهم لكلام البارى - تماما كما نفوا عنه سبحانه باقى صفاته ، بأن زعيمهم أفلاطون قد البارى - تماما كما نفوا عنه سبحانه باقى صفاته ، بأن زعيمهم أفلاطون قد كذب النبى موسى ﴿ عَلَيْكُ ﴾ في اختباره عن تكليم الله له - إذكان يعتقد أنه لا كلام للبارى سبحانه البته - حيث رد عليه بقـوله: (كل شي، تقوله أصدقك فيه إلا قولك: كامنى علة العلل) . ولا يخفى على الناظر في أقوال الحوارزمى مدى تحامله على الفلسفة وأهلها . هذا وان كنا لا نتفق معهم في كثير نما ذهبوا إليه في الالهيات .

٧) الغرالي: الاقتصاد في الاعتقاد _ ص ١٠٣

٣) المصدر السابق: نفس الصفحة ، أيضا: نهاية الأقدام في علم الكلام للشهرستاني - ص ٢٧٤ - ٢٧٥

أو الكلام النسى والذي ليس بصوت ولا حرف (١) ، وهذا الكلام النفسى بثبت كالا في حق كل من الخالق والمخلوق (٢) .

وید کر الغزالی أن الکلام النفسی یعد مباینا للکلام الذی أثبتته المعتزلة للباری « فلیس بصوت بحدث من انسلال هواء ، أو اصطکاك أجرام ، ولا بحرف ینقطع باطباق شفه أو تحریك لسان » (۲). وهو یعتبر أن الکلام بمعناه النفسی هو الکلام الحقیقی ، لا الأصوات والحروف ، إذ لیست تلك الأصوات والحروف — فیما یری — إلا دلالات علی العلم القائم بنفس المخاطب (٤).

ويستدل الغزالي على صمة دعواه السابقه بقول الشاعر ـــ:

لا يعجبنك من خطيب حتى يكون مع الكلام أصيلا

١) الغزالى: الاقتصاد فى الاعتقاد _ ص ١٠٣ ، أيضا : عقيدة أهل السنه _ ص ١٠٦ ، وأيضا : الأربعين السنه _ ص ١٨ ، وأيضا : الأربعين فى أصول الدين _ ص ١٧

٢) الغزالى : الاقتصاد في الاعتقاد - ص ٢٠٣

٣) الغزالى : عقيدة أهل السنة – ص ١٥٦ – ١٥٧ ، وأيضا : الأربعين
 فى أصول الدين – ص ١٧

الغزالى: الرسالة القداسية - ص ٨٨. ونود أن نشير إلى أن يتفق فيا ذهب إليه قى هذا الموضوع مع الغزالى ، حيث يذكر كتابه (مناهج الأدلة) طبعة القاهرة سنة ١٩٥٥ - ص ١٦٣ - ١٦٤ ما نصه : « فالكلام ليس شيئا أكثر من أن يفعل المتكلم فعلا يدل به المخاطب على العلم الذى فى نفسه ، أو يصير المخاطب بحيث ينكشف له ذلك العلم الذى فى نفسه » .

ان الكلام لني الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا (١)

and the state of t

١) الغزالى: الإقتصاد فى الإعتقاد _ ص ١٠٤ . و بحدر بنا أن نشير إلى أن هذان البيتان منسوبان إلى الأخطل _ وهو غياث بن غوث بن الصلت ، أحد بنى جسم بن بكر ، أحد بنى تغلب وكنيته أبو مالك ، ولد حو الى سنة ١٠٤ م ، وكان نصرانيا _ كا يذكر لنا ذلك ابن أبى العز الحنفي فى سنة ١٠٤ م ، وكان نصرانيا _ كا يذكر لنا ذلك ابن أبى العز الحنفي فى كتابه (شرح العقيدة الطحاوية) _ تحقيق أحمد شاكر _ دار المعارف .. كتابه (شرح العقيدة الطحاوية) _ تحقيق أحمد شاكر _ دار المعارف .. القاهرة سنة ١٢٧٠ ـ ص ١٠١ . كا أكد محقق شعر المطبعة الأدبية .. القاهرة سنة ١٣١٧ ـ ص ١٠١ . كا أكد محقق شعر الأخطل أيضا نسبتها إليه (شعر الأخطى) الطبعة الثانية .. دار الشروق .. بيروت .. بدون تاريخ .. ص ١٠٥ ، وأيضا : (لمع الادلة) .. تحقيق بيروت .. بدون تاريخ .. ص ١٠٥ ، وأيضا : (لمع الادلة) .. تحقيق د. فوقية حسين ـ ص ١٠ ، وأيضا : (شرح شذور الذهب لابن هشام) .. تحقيق محى الدين عبد الحميد .. الطبعة الخامسة _ القاهرة سنة ١٩٥١ ـ ص ٢٨ ..

ثانياً : اثباته الكلام النفسي معنى زائد على العلم

والإرادة خلافا للفلاسفة

إذا كان الغزالي فيا تقدم متابعا لأعته من الأشاعرة قد أباح وصفه تعالى بأنه متكلم بمعنى الكلام النفسي، فإن الاتجاه الثاني بتمثل في مذهب الفلاسفة، حيث ذهبوا قياسا للغائب على الشاهد إلى أن هذا الكلام النفسي ليس شيئاً سوى العلم والارادة والقدرة ، لأن النفس أو الفكر إذا كانت تحوى المعانى المعلومة أو العلوم بالإضافه إلى الألفاظ والعبارات ، فإن البارى بذلك يعد متكلما باعتباره عالما بترتيب الألفاظ والمعاني على وجه مخصوص، وهذا هو منا يرى الفلاسفة ما يصطلح عليه بالفكر . أما القوة المفكرة والتي بصدر عنها هذا الفكر ، فهي القدرة ، والبارى بهذا يعد متكلما باعتبار فدرته على استحضار تلك المعاني المعلومة والألفاظ . وبالإضافة إلى ذلك غان البارى يعد متكلما على علمه وقتها يشاه .

وإذا كان الكلام - فيها يذكر الفلاسفة - ينقسم إلى أقسام هى : الخبر ، والاستخبار ، والأمر ، والنهى ، وغيرها ، فان هذه الأقسام تشير إشارة قاطعة إلى صحة ما ذهبو الإليه ، إذ أن مفهوم الأمر هو اللفظ الدال على العلم الذي في نفس الحبر ، لأن من علم الشيء علم بالتالى اللفظ الموضوع للدلالة عليه : اما بالحس وإما باللفظ الدال على المعنى المحسوس ، فضلا عن قدرته على إكتساب الأصوات التي محدثها النطق بهذا اللفظ المكون من حروف ، وإرادته للتدليل على المعنى المعاوم ، وإرادته لاكتساب هذا

اللفظ للتدليل على المعنى الذي يعلمه (١٠).

وفي مقابل ذلك يحاول الغزالي مبطلا لمذهب الفلاسفة إثبات ان الكلام النفسي بعد زائداً على العلم والارادة والقدرة. وهو يركز رده في واحد فقط من اقسام الكلام التي طرحها الفلاسفة، وهو الأمر فيذهب إلى إن الكلام الحقيقي ليس سوى الكلام القائم بالنفس والذي يدلل عليه بالعبارات والاشارات، وان هـنا الكلام هو الكلام بمعناه الصحيح. إذ يشير الاطلاق الوصفي إلى صحته، بينها لا يشير إلى صحة ما أدعاه الفلاسفة من عاولة انكار الكلام النفسي ورده إلى إعتبارات وهمية ذهنية كالعلم والقدرة والارادة (٢).

درسالة الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد - ص ١٠٤ - ١٠٥ ، وأيضا ﴿رسالة في القوى الإنسانية ﴾ لابن سينا - ضدن مجموعة تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات - ص ٢٠ - ٦٤ ، وأيضا : النجاة لابن سينا - نشرة الكردي القاهرة سنة ١٩٣٨ - ص ١٥٩ - ١٦٦ .

٧) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد - ص ١٠٥

٣) المصدر السابق: نفس الصفحة

وبرى الغزالي في إستعراضه لصيغة الأمر، ان لفظ (قم) مثلا لا يدل الأعلى معنى ، وهذا المعنى الذي يدل اللفظ عليه ليس سوى الكلام النفسى، و انقسام لفظ الأمر وغيره من أقسام الكلام في الوهم هو الذي حدا بالفلاسفه إلى إعتقاد مذهبهم السالف _ كما يذكر لنا الغزالي ذلك _ وهو عمل للا مر ععناه السابق بأمر السيد لفلامه بالقيام وهو بين يدى السلطان المتوعد له لضربه عيده ، فيعتذر السيد للسلطان بأن السبب الذي حداً به إلى ضرب غلامه هو عصبان الفلام لأمره ولكي يبرهن السيد للسلطان على صحة قوله فانه يأمر غلامه في حضرة السلطان بالقيام، وهنا برى الغزالي أن أمر السيد لغلامه ينقسم بالوهم لا بالحقيقة إلى أمرين ، فأما أن يكون لارادة الأمر، وإما لارادته الدلالة على الأمر الذي في نفسه . ومحاول الغزالي في ذلك ابطال كلا الاحتمالين لينتهي من ذلك إلى إثبات أن الأمر يعد زائدا على إرادة الآم ، إذ ري أنه من المحال أن تكون الارادة في هذه الحالة لجعل الصيغة دالة على الأمر (' ، فإن ذلك بعد تصر محا بأن الارادة ـ وهي الدالة _ وراء الأمر الذي هو مدلول قول السيد أمر تك . ومن هنا يثبت أن قول القائل أمرتك أو نهيتك ليس ترجمة عن إرادة جعاماً دالة على شيء نحصص وعليه كان من المحال رجوع الأسر إلى إرادة المتكلم للدلالة « لأن الدلالة تستدى مدلولا والمدلول غير الدليل وغير إرادة الدلالة » (٦).

ويشير الغزالي إلى فساد الاحتال الثاني، وهو رد الأمر إلى إرادة

١) المصدر السابق: نفس الصفحة

٢) المصدر السابق: نفس الصفحة

الآمر الامتثال ، فيبين أن الآمر قد يأمر وهو لا يريد الامتثال بل يكرهه . فيأمر بما ليس بمراد أن يتمثل كما هو الحال في المثال السابق (۱) ، فالسيد لا يريد امتثال غلامه ، لما يلزمه من المحذور المتوقع من السلطان ، ومع ذلك فانه يعد في نظر أهل العرف والشرع آمراً ، ويعد العبد بالامتثال مطيعاً وبالاعراض عاصيا (۲) «فالطلب الذي قام بنفسه الذي دل لفظ الامر عليه ، هو الكلام ، وهو غير إرادة القيام ، فلاح وجود معنى هو مدلول اللفظ واثداً على ما عداه من المعاني » (۱) . وبهذا أيضا يدفع الغرالي دعوى الفلاسفة في قولهم بأنه متوهم بالامر وايس بآمر على الحقيقة (١) .

أما عن الاصوات والحروف (°) فهي _ فيما يذكر الغزالي _ حادثة ،

۱) نشیر فی ذلك إلی أن الآمدی ﴿ سیف الدین ﴾ وهو أشعری ، قد انتقد مسلك الغزالی و أثمته فی استخدامهم لهذا المثال فی معرض إثباتهم ، إذا يری أنهم قد تمسكوا بأمر عرفی فی أمر عقلی ، وهو يضيف أن هذا المثال يلزم الاشاعرة أتفسهم ، حيث أنهم قالوا بأن الامر هو الطلب المثال يلزم الاشاعرة أتفسهم ، حيث أنهم قالوا بأن الامر هو الطلب واقتضاء الفعل . (أبكار الافكار للامدی ـ ح ۱ ـ لوحة ۹۲ ب ـ ۹۲ أ).

٢) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد _ ص ١٠٩ - ١٠٩

٣) المصدر السابق: ص١٠٦ - ١٠٧

٤) المصدر السابق: ص ١٠٦ - ١٠٧

ه) يعرف الغزالى الالفاظ بأنها عبارة عن الجروف المقطعة الموضوعة بالاختيار الإنسانى للدلالة على أعيان الاشياء. وهى منقسه إلى ما هو موضوع أولاً وهى الاساء المجردة كقولنا ساء أو شجر ، وإلى ما هو موضوع ثانيا ، كالاسم والفعل والحروف والامر والنهى وغيرها . وهذه

وهي دلالاتعلى الكلام الذى فى النفس وهو المدلول ، والدليل الالفاظ، غير المدلول - الكلام النفسى ، كما أنه لا يتصف بصفة المدلول - القدم، وان كانت دلالته ذاتية .

ثالثاً : إثباته قدم الكلام النفسى ووحـــدته وقيــامه

بذات البارى خلافا للمعتزلة

إذا كان الغزالى قد أثبت لله كلاما نفسياً ، فقد ذهب أيضاً إلى إثبات قدم هذا الكلام واعتبر الالله الفاظ والحروف حادثات داله على هذا الكلام ، وهنا نراه يواجه نفس المشكله التي كثيراً ما واجهها في محمه للصفات ، ونعنى بها مشكلة انصال الحادث ـ وهو هنا الالفاظ والحروف ، بالقديم ـ وهو الكلام النفسى القائم بذات الله .

فقد وردت على مذهب الغزالي في هذا الشأن إعتراضات وإستبعادات من خصومه من معتزلة وفلاسفة يتصل أغلبها بهذه المشكلة – مشكلة اتصال الحادث بالقديم. فمثلا ثري الغزالي في محاولة له لرد دعوى خصومه من المعتزلة الفائلين بحدوث الكلام _ إذ لم يثبتوا من الكلام إلا الا نفاظ والحروف منكرين الحكلام النفسى _ نقول إن الغزالي يلجأ إلى رد ذلك

⁼ الالفاظ منها ما يدل على معنى فى غيره . وهى الحروف ، ومنها مايدل على معنى فى غيره . ما يدل على زمان وجود ذلك على معنى فى نفسه . والاحير ينقسم إلى . ما يدل على زمان وجسمى إسما . (المقصد المعنى وهو الفعل ، وإلى ما لا يدل على الزمان ويسمى إسما . (المقصد الاسنى - ص ١٩ ـ ٢٠).

مستخدما نفس المسلك الذي سبق أن سلكه و سلكه من قبله أثمته في تفسيرهم لانصال الحادث بالقديم، إذ يري أنه لما كان العالم حادثاً وهو يشير في نفس الوقت إلى صانع قديم، ولما كانت دلالة العالم، وهي الحدوث، على مدلوله، وهو قديم، هي دلالة ذاتية تدل على ذات الصانع، فاله من الأولى أن تدل الحروف وهي حادثة على صفة قديمة وهي الكلام النفسي، علما بأن دلالتها إصطلاحية وليست بذاتية كالعالم (1).

أيضاً يناقش الغزالي دعوى خصومه من الفلاسفة والتي تقضى باستحالة سماع موسى لكلامه تعالى (٢) ما دام الغزالي وأئمته قد أثبتوا لله كلاما تفسياً قديما ، تهاما كا أثبتوا حدوث الألفاظ والحروف الدالة على هذا الكلام ، فكيف سمع موسى إذا كلام الله وهو قديم ؟ أسمع أصواناً وحروفا وهي حادثة ، ومن المحال باتفاق قيام الحادث بالقديم ? أم أنه لم يسمع أصواتا ولا حروفا ? وفي كلتا الحالتين فانه فيايذكر الفلاسفة — لم يسمع كلام البارى ، لأنه ان كان قد سمع أصواتا وحروفا فهي ليست بكلام الله ، وان لم يسمع أصواتا ولا حروفا فكيف يمكنه ساع ما ليس بكلام الله ، وان لم يسمع أصواتا ولا حروفا فكيف يمكنه ساع ما ليس بحرف ولا صوت (٢) .

والواقع أننا نرى من جانبنا متفقين في ذلك مع الغزالي وأساتذته من الأشاعرة أن قياس الفلاسفة للغائب على الشاهد هو ما تأدى بهم إلى انكارهم

١) الغزالي : الإقتصاد في الاعتقاد _ ص ١٠٧

٢) المصدر السابق نفس الصفحة

٣) المصدر السابق: نفس الصفحة

لتكليمه تعالى موسى (عَلَيْقَةُ). وقد إستطاع الغزالى وأئمته جميعا أن يجدوا إلى حد ما حلا مناسبا لهذه المشكلة عن طريق ابطالهم نقياس الخصوم للغائب على الشاهد.

فالغزالى يذهب إلى أنه من الصعوبة الاجابة على سؤال الفلاسفة جوابا مقنعا، إذ أن ذلك يتضمن استحالة هي أن كلام الله لا يشبه شيئا من مسموعات موسى التي هي أصوات، وليس هو بصوت. والتقريب بالتشبيه يعد فيها يرى الغزالي غير مفيد للاقناع في مثل هذه الحالة (١٠). إذ أن سؤلهم يعد سؤالا في كيفية ما لا كيفية له (١)، فضلا عن أن الاستحالة القائمة في السؤال والجواب لا تنفي وجود كلام الله تعالى الذي هو صفة قديمة (١٠).

ويضيف الغزالى متابعا امامه الأشعرى بأن موسى قد سمع كلام الله وهو وصف قديم قائم بذاته تعالى لبيس بصوت ولا حرف ''، وكما ترى ذاته تعالى رؤية تخالف رؤية الأجسام والاعراض، فان موسى سمع كلامه سماعا يخالف الاصوات والحروف (°).

١) المصدر السابق: ص ١٠٨

٢) المصدر السابق: ص ١٠٩

٣) المصدر السابق: نفس الصفحة

٤) المصدر السابق: ص ١٠٧ ، أيضا: عقيدة أهل السنة ـ ص ١٥٦ ،
 وأيضا. الاربعين في أصول الدين ـ ص ١٧

ه) الغزالي : الإِقتصاد في الاقتصاد _ ص٥٠ ، وأيضا: عتبدة أهن

والغزالي في ذلك يتفق تهاما مع ما ذهب إليه شيخه الاشعرى ومن حذا حذوه من الاشاعرة في جواز رؤية ما ليس بجسم وساع ما ليس بصوت عن طريق خرق العادة . يقـــول الغزالي : « ينبغي أن يعتقد أن كلامه سبحانه صفة قديمة ليس كمثلها شيء ، وكما ترى ذاته رؤية تخالف رؤية الاجسام والاعراض ولا تشبهها ، فيسمع كلامه ساعا يخالف الحروف والاصوات ولا يشبهها ، فيسمع كلامه ساعا يخالف الحروف

فاذا كان المعتزلة قد أنكروا الكلام النفسى وذهبوا إلى أنه سبحانه يتكلم بكلام زائد على ذاته غير أنه غير قائم بذاته لانه يعد متكلما باعتبار فعله للكلام لا باعتبار قيام الكلام به ، إذ الكلام مؤلف من أصو ات وحروف، وهي حادثة ، وهو سبحانه ليس بمحل للحوادث . ولكنه تعالى يخلق كلامه في محل آخر كأجسام الجمادات ويكون هو المتكلم به (٢) . وعليه فالكلام

⁼ السنة ـ ص ١٥٦ ، وأيضا: الاربعين في أصول الدين ـ ص ١٧ ، أيضا: الرسالة القدسية _ ص ١٨١ ـ ١٨٨

١) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد _ ص ١٠٩

۲) الشهرستانى: الملل والنحل -
 ۱ م الكلام للامدى - ص ٩٤، أيضا: المغنى للقاضى عبد الجبار -
 ١٥ - ٢٠ - ٢٠ - ٤٨، أيضا: المغنى للقاضى عبد الجبار -
 ١٥ - ٢٠ - ٢٠ - ٢٠، أيضا: تاريخ فلسفة الاسلام في القارة الافريقية للدكتور محيى هويدى -
 ١٤ - ١٩٦٩ - ص ٩٤ - ص ٩٦ - ١٩٦٩ اللكتور محيى هويدى -
 أيضا: الفصل في الملل والنحل لابن حزم -
 السلاميين للا شعرى -
 ١٤ - ٢٠ - ص ٢٠٠٠ اليضا: أصول الدين للبغدادى -
 الفرق بين الفرق للبغدادى -
 ١٠٠٠ ايضا: عصل - ٢٠٠٠ المفرق بين الفرق للبغدادى -

عند المعتزلة بعد صفة فعلية (١) لا صفة تفسية في أثبته الغزالي و الأشاعرة، ومن ثم كان حادثا أن بكون حادثا لأنه لو كان قديما لأدى إلى إثبات قديمين فضلا عن أفضائه إلى الكذب في اليخبر في قوله تعالى ﴿ إِنَا أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قومه ﴾ (٢) إذ الخبر قديم و الخبر عنه محدث (٢).

ويرد الغزالي على الممتزلة مبطلا لقولهم باستحالة قيام الكلام بذات البارى قائلا بأنه تعالى يعد متكلما باعتبار كونه محلا للكلام ، لاغيره من

⁼ أفكار المتقدمين والمتأخرين للرازى _ ص ١٧٢ . وأيضا : العقيدة والشريعة في الإسلام لجولدزيهر _ الترجمة العربية _ ص ١٠٣ ، أيضا : لباب العقول للمكلاتي _ ص ٣٦٦ .

ا) يذهب بعض الباحثين إلى أن المعتزلة هم أول من حدد مصطلح « الصفات النفسية » و « الصفات النعلية » وخاصة أبو الهذيل العلاف . نخص من هؤلاء الباحثين ، دكتور على النشار في كتابه « نشأة الفكر الفلسني في الاسلام » الطبعة الثالثة ـ دار المعارف ـ الفاهرة سنه ١٩٦٥ ـ ص ٥٠٥ ، وأيضا الشيخ على الغرابي في كتابه « أبو الهذيل العلاف » ـ دار الفكر الحديث ـ القاهرة سنة ١٩٥٤ ـ ص ٣٩ ـ ٩٤ ـ والدكتور / محمود قاسم في مقدمته لمناهج الادلة لابن رشد ـ ص ٨٥ .

١) سورة نوح: آية ١ .

۲) القاضى عبد الجبار: المغنى في أبواب التوحيد والعدل _ ج ٧ _
 ص ١٥ وما بعدها وأيضا: الاقتصاد فى الاعتقاد للغزالى _ ص ١٧٨،
 وأيضا: لباب العقول للمكلاتى تحقيق د فوقية حسين _ ص ٢٧٦.

أجسام الجمادات (١) إذ لافرق بين قولنا ليس بمتكلم وبين قولنا لم يقم بذاته كلام ، فان صدق على الله قولنا : ليس كلام ، فان صدق على الله قولنا : ليس متكلم ، لأنها عبارتان عن معنى راحد » (١).

ومن ثم فالكلام الثابت للبارى سبحانه هو ـ فيا يذكر الغزالي ـ الكلام النفسى وهو قديم قائم بذاته تعالى ليس بصوت ولا حرف وإنما الأصوات والحروف الحادثة هى دلالات عليه (٦) ، وهو سبحانه يعد متكلما بكلام زائد على ذاته لا يمجرد الذات (١).

أيضا رد الغزالي على دعوى المعتزلة المخالفين _ فى كون الكلام قديا وفيه أخبار عما مضى ، وكيف يكون الحلق به مأمورين منهيين فى الأزل ولم يخلق سبحانه المحلق _ فيعالجها بمثل ماسبق وعالج به مشكلة إتصال علم الباري القديم بالمعلومات الحادثة ، إذ يقول : « البارى تعالى فى الأزل علم بوجود العالم فى وقت وجوده ، وهذا العلم صفة واحدة مقتضاها فى الأزل العلم بأن العالم يكون من بعد ، وعند الوجود العلم بأنه كائن ، وبعد العلم بأنه كائن ، وبعد العلم بأنه كائن . وهذه الأحوال تتعاقب على العالم ، ويكون مكشوفا لله تعالى بأنه كائن .

١) الغزالي . الاقتصاد في الاعتقاد _ ص ١٢٢

٢) المصدر السابق نفس الصفحة

٣) الغزالي : الرسالة القدسية ـ ص ٨١ ، وأيضا : الاربعين ـ ص ١٧ ، وأيضا عقيدة أهل السنة — ص ١٥٦ ، وأيضا : الكليات لابن البقا، — طبعة بولاق — القاهرة سنه ١٢٥٣ — ص ٣٠٢

٤) الغزالى : عقيدة أهل السنة — ص ١٥٦ ، وأيضا : الاربعين —
 ص ١٧ ، وأيضا الرسالة القدسية _ ص ٨٧

تلك الصفة وهي لم تتغير ، وإنها المتغير أحوال العالم » (١) .

فالأزمنة تعد _ فيها يرى الغزالي _ واحدة بالنسبة لله . إذ لا فرق عنده بين ما كان وما يكون وما سيكون ان لو كان كيفكان يكون . ومت هنا كان الكلام بذات البارى وان أخبر عن الماضى لا ينتنى قدمه ، لأنها أخبار متعلقة بالمخبر وهو البارى سبحانه ، والأوقات والأحوال بالنسبة إليه تعالى واحده ، وإنها الذى إختلف باختلاف الأحوال هو اللفظ الدال على كلام النفس القديم القائم بذاته سبحانه .

فالمدلول إذن قديم ، والدال ـ وهو الألفـــاظ ، حادث ، ولذلك جاز مخاطبة المعدوم فى حالة العدم على إقتضاء الوجود ، ما دام وجوده ـــ فيما يشير الغزالى ـ ممكنا وليس مستحيلا (٢) .

ويضيف الغزالى أن البارى سبحانه علم أن المعدوم سيوجد ، فاذا كان تعالى قادراً قبل وجود المقدور – على ما ذهب المعتزلة ، جاز أن يكون آمرا ناهيا قبل وجود المأمور والمنهى (٢) . وعليه لا يشترط الغزالى كون المأمور موجودا حال الامر ، بل يشترط كونه معلوما – أى معلوم الوجود، إذ لا يتصور أمر من يعلم إستحالة وجوده (١) ، وذلك لان «خلاف المعلوم عال وقوعه ، ولكنه ليس محالا لذاته ، بل هو محال لغيره ، والمحال لغيره

١) الغزالي الاقتصاد في الاعتقاد ، ص ١٢٩

٧) المصدر السابق: ص ١٣٣ ، وأيضا: الرسالة القدسية _ ص ٨٧

٣) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد _ ص ١٣٤

٤) المصدر السابق: ص ١٣٤ – ١٣٤

في إمتناع الوقوع كالمحال لذاته » (··) .

ويفصل الغزالي ذلك موضحا أن المعتزلة، إذا كانو قد إستبعدوا كون الكلام قديها ، وهو يتعلق في الوقت نفسه بالامر والنهي ، ولا مأمور ولا منهى في الازل ، فإن إستبعادهم هذا كان سببه - فيها بذكر الغزالي -تقديرهم الكلام صوتا وأحرفا فقط ، وأنه لا سبيل إلى رد ما ذهبوا إليه في هذا الشأن إلا بافهامهم الكلام النفسي ، وهو نحتلف إختلافا بينا عن الكلام باعتباراته الإنسانية (*) (الامر والنهي والحبر). وهذا الكلام مؤداه ، القول بأنه يقوم بذات الباري خبر عن إرسال نوح ، يكون ممناه قبل إرساله : أنا نرسله ، و بعد ارساله : أنا أرسلنا ، و يكون اللفظ مختلفا باختلاف الاحوال، أما المعنى القائم بذات الله ، وهو حقيقة الحبر من حيث تعلقه بمخبر ذلك الخبر _ وهو ارسال نوح في الوقت المعلوم _ فلا يختلف (٢٠) . أيضا فقوله تعالى (إخلع نعليك) (٤) ، هو لفظه تدل على الامر، ومفهوم الامر أنه اقتضاء وطلب يقوم بذات الآمر ، ولا يشترط قيامه بذات الآمر أن يكون المأمور موجودا ، ولكن مجوز أن يقوم بذانه قبل وجود المأمور ، فاذا وجد كان مأمورا بذلك الاقتضاء ، دون أن يتجدد إقتضاء آخر (٥).

١) المصدر السابق: ص ١٥٢

٣) المصدر السابق: نفس الصفحة

٤) سورة طه ! آية ١٢.

الفزالي: الاقتصاد في الاعتقاد _ ص ١٣٢، أيضا: الرسالة القدسة _ ص ۸۲

وفي ذلك يستدل الغزالي كما استدل من قبل غيره من الأشاعرة ، عثال الوالد الذي ايس له ولد ، والذي يقوم بذاته اقتضاه طلب التعلم من ولده على تقدير وجوده ، إذ يقول : «وكما عقل قيام طلب التعلم وارادته بذات الوالد للولد قبل أن يخلق ولده , حتى اذا خلق ولده وعقل ، وخلق الله له علما متعلقا بما في قلب أبيه من الطلب ، صار مأمورا بذلك الطلب الذي قام بذات أبيه و دام وجوده الى وقت معرفة ولده له ، فليعقل قيام الطلب الذي دل عليه قوله عز وجل (اخلم نعليك) بذات الله ومصير موسى (ص) مخاطبا به بعد وجوده ، اذ خلفت له معرفه بذلك الطلب وصمع لذلك الكلام القديم » (۱).

فالغزالى يذهب متابعا أمامه الأشعرى فيجيز أن يقوم بذات الله أم دون وجود المأمور ، وهو لا يشترط فى ذلك الاكون المأمور معلوم وجوده لله ، أمافهم المأمور للا من فهو ما لا يشترطه الغزالى ـ خلافا للمعتزله إديرى أنهم اذا كانوا يجيزون وجود المأمور ولا أمن ، فاله يلزمهم منذلك أن يجيزوا الأمر ولا مأمور (٢).

١ - الفزالى: الرساله القدسيه - ص ١٢

الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد ـ ص ١٣٣٠. ونود الاشاره الى النقد الذي وجههه الآمدى للغزالي في هذا الصدد ، حيث يرى أن الغزالي اذا كان قد ألزم المعتزله بهذا الالزام ، فانه قد كشف بذلك عن سوء احاطته بمذهبهم ، اذ أن مذهبهم لايقضى بوجود مأمور يكون الأمر بالنسبة اليه تقدير با وليس حقيقيا ، كما يقدر وجود العقد في البيع والنكاح بالنسبة ...

الواقع أننا نلاحظ أن رأى الغزالي في هذا الصدد يعد متعارضا الى حد كبير ، إذ نراه يجيز أحيانا أمر المأمور ولا يشترط أن يكون المأمور فاهما للا مر الله ثمر ناه يذهب في موضع آخر الي رأى مخالف تماما لهذا الرأى، اذ يقرر متحلا مذهب أهل السنة ، أن حقيقة التكليف في نفسه .. وهو من أقسام الامر — أنه كلام ، وله مصدر وهو المكلف ولا يشترط فيه سوى

 الى تحقيق ثمراته وأحكامه . وإذا فانه لا يلزم — فها يذكر الآمدى من تقدير وجود الأمر عند وجود المأمور وتعلقه به ، أن نقدر وجود المأمور لأن يتعلق به الأمر ، إذ هو غير مفيد الا مع وجود شرطه وهو علم المأمور وفهمه اللامر ، مما يكون متعذرا في حق المعدوم (غاية المرام في علم الكلام-نشرة المجلس الأعلى للشئون الاسلامية _ لجنـة أحيـاء التراث الاسلامي _ تحقيق حسن فهمي عبد اللطيف ـ القاهرة سة ١٩٧١ - ص ١٠٦ - ١٠٧). هذا وأن كان المعتزله _ فيما يذكر لنا التها نوى .. يعرفون الشيء ، بأنه المعلوم وليس الموجود ، على نحو ما قاله أهل الحق ، ولذلك ذكر أهل الحق أن المعترلة بهذا قد أدخلو المعلوم ضمن دلالة لفظ (شيء) ، لأن المعلوم يشمل الموجود والمعدوم هكشاف اصطلاحات الفنون .. طبعة كلكتا .. ج١ .. ص٢٧٢ وأيضا : التمهيد للباقلاني ـ طبعة القاهرة سنة ١٩٤٧ ــ ص ٤٠) . ومن هنا يظهر لنا التناقض الواضح بين القولين ، وإن كنا نرجيج أن يكون رأى التهانوي هو الأصـح والأقرب الى مذهب المعتزلة الصجيح الوارد في مؤ لفاتهم

١ - الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد - ص ١٣٤.

كونه متكلما . كما أن له مورد وهو المكلف ويشترط فيه أن يكون فاهم للكلام ، حيث أن تكليف الصبى والمجنون الجماد لا يسمى تكليفا ولا خطابا ، لان هؤلاء لا يتحقق فيهم شرط الفهم .

ويرى الغزالي أن الخطاب والتكليف هما عبارتان عن معنى واحد ، إذ التكليف هو نوع من أنواع الخطاب . وكما أن للتكليف مصدر ومورد فان له أيضا متعلق ، وهو المكلف به ، والفزالي لا يشترط فيه سوى أن يكون مفهوما للمكلف ، أما أن يكون المكلف به ممكنا ، فهذا مالا يشترط الغزالي لتحقيق صحة الحكلام ، اذ التكليف كلام ، فاذا صدر الكلام ممن يفهم فيا يفهم مع من يفهم وكان المخاطب دون المخاطب ، فانه يسمى بذلك فيا يقهم مع من يفهم وكان المخاطب دون المخاطب ، فانه يسمى بذلك فيا يقول الغزالي - تكليفا ، واذا كان المخاطب مثله سمى التماسا ، وأن كان المخاطب فوقه سمى دعاءا وسؤالا . فالطلب أو الاقتضاء في ذاته يعد واحدا ، غير أن الاساء تختلف عليه باختلاف النسبة (1) .

ونحن بعد ذلك نرى الغزالي يذهب مذهبا آخرا يعد مشابها ارأية السابق الى حد ما ، وفيه يشترط أن يكوق المأمور فاهما لرأى الآمر على سبيل العلم الكشنى لما في نفس الآمر ، دون التلفظ عما يدل على الاقتضاء الباطن (٢٠).

و انطلاقا من ذلك يذهب للغزالى متابعا لا سلافة من الا شاعره الى أن كلام البارى سبحانه يعد قضيه واحده ، سواء لم يتصف بكونه أمرا ونهيا

١ - الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد .. ص ١٥٠

٢ .. المصدر السابق : ص ١٣٠٠

وخبرا واستخبارا الا عند وجود المخاطب واستكاله شرائط الخطاب ـ كا ذهب هو وجميع من سبقه من الأشاعره سوى الأشعرى ، أو كان متصفا بذلك فيا لم يزل ـ على ما ذهب الأشعرى ـ وقى كلا الحسالين ، فأنه يعد واحدا (') . حيث أن الاختلاف فيه انما يرجع ـ فيا أكد الأشعرى ـ الى التعبيرات عنه بسبب تعلقه بالمعلومات (٢) .

يقول الغرالى فى ذلك : ﴿ وَإِنْ عَقَلَ أَنْ يَكُونَ لَهُ عَلَمَ وَاحْدُ هُوَ عَلَمُ عَلَمُ عَلَمُ عَلَمُ الْفُراتُ هُو كَلَامُ جُمِيعٌ مَا الله عليه عليه عليه بالعبارات » (٢٠).

فاذا اعترض الفلاسفة والمعترله بقوطم أنه : إذا جاز أن تكون صفه واحده هي الامر وهي والنهي وهي الحبر وأن تنوب عن هذه المختلفات من أقسام الكلام ، لجاز أن تنوب صفه واحده عنالعلم والقدره والحياة وسائر صفات الذات ، وإذا جاز ذلك جاز أن تكون الذات بنفسها كافية ويكون

١- المصدر السابق: ص ١٣٤. أيضا: نهاية الاقدام في علم الكلام للشهر ستاني ص ٢٩١. أيضا: أصول الدين للبغدادي ص ١٠٨، أيضا: أصول الدين للبغدادي ص ١٠٨، أيضا: غاية المرام في علم الكلام للا مدى ص ١٠٤، أيضا: موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول لابن تيميه، ج٢، ص٥٧١ وما بعدها، وأيضا: الكايات لابي البقاء ص ٢ ٣،٣٠٣

الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد ، ص ١٣٤ ، وأيضا : غاية المرام
 في علم الكلام الله مدى ، ص ١٠٥

٣ . الغزالي: الرسالة القدسيه ص ٨٢

فيها معنى القدره وسائر الصفات من غير زيادة على الذات (١) ، وهذا هو بعينه مذهب الفلاسفه والمعتزلة ، وهو الذي طالما وجه الغزالي وأسائذته من الأشاعره نقدهم اليه ، ونعنى بذلك نفيهم للصفات في أوضحناه في النصول السابقة وسنزيده وضوحا في الفصل القادم باذن الله عند بحثنا لمالجة الغزالي أثمته لقضية العلاقة بين الذات والصفات .

و الفزالي الاجابة عن هذا الاعتراض ، عن طريق التوسط بين كلا مذهبي الخصوم وهما ، المعتزله المتبنيين لمذهب (الافراط) (آ) حيث أثبتوا صفاتا لانهاية لآحادها من العلوم والكلام والقـــدرة بحسب عدد متعلقات هذه الصفات وبين مذهب الفلاسفه والمتبنيين مذهب (التفريط) اذ نفوا الصفات عنه سبحانه فلم يثبتوا الاذانا واحده تؤدى جميع المعانى و تنوب عنها (آ).

ويوضح الغزالي ذلك متابعا أئمته من الأشاعره ـ و تحاصـة الأشعرى بقوله ، أن أقسام الكلام من الأمر والنهى والحبر اذا كانت تعد مختلفة فيا بينها ، فأنها ليست مختلفة بالذات ولكنها تختلف من جهه تغاير متعلقاتها (٤) مما لاينفي وحدتها . فاختلاف التعبيرات عن الكلام الأزلى ، ليس لتعدد في نفسه ، بل لتعدد المتعلقات واختلاف الاضافات ، وذلك لا يعد تناقضا _ فيها

١ ـ الفزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ص ١١٧، ١١٦

٢ _ المصدر السابق: ص ١١٨

٣ _ المصدر السابق: نفس الصفحة

٤ _ المصدر السابق: نفس الصفحة

يرى الفز الى _ و إنما يوجب التناقض هو التعبير عن الأمر من جهة ما عبر عنه بالنهى ، ومن جهة ما عبر عنه بالخبر (١).

يقول الغزالى: و كل اختلاف برجع إلى تباين الذوات بأنفسها ، فلا مكن أن يكفى الواحد منها وينوب عن المختلفات ، فوجب أن يكون العلم غير القدرة وكذلك الحياة ، وكذا الصفات السبعة ، وأن تكون الصفات غير الذات من حيث أن المباينة بين الذات الموصوفة وبين الصفة ، أشد من المباينة بين الصفتين . وأما العلم بالشيء فلا يخالف العلم بغديره إلا من جهة تعلقه بالمتعلق . فلا يبعد أن تتميز الصفة القديمة بهذه الخاصية ، وهو أنه لا يوجب تباين المتعلقات فيها ، تباينا وتعددا ، (1).

فاذا كان كلام البارى وهو الـكلام النفسى يعـد قدبها فهو والألفاظ و الحروف التي هي دلالات عليه حادثة ، فهل يعتبر كلامه سبحانه المكتوب في المصاحف ، والمحفوظ في الصدور، والمقروء بالألسنة حالا في تلك الأشياء، وهو قديم وهي حادثة (٦) ?

يجيب الغزالي على ذلك بنفس ما أجاب به جميع من سبقوه من مفكري

۱) المصدرالسابق: ص ۱۵۰، و أيضا: مقالات الإسلاميين للا شعرى –
 ح ۲ – ص ۱۳۳، و أيضا: نهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني – ص ۲۰۸ – ۹ ۳ ، و أيضا: غاية المرام في علم الكلام للامدى – ص ۱۲۰

٢) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد - ص ١١٨ - ١١٩ .

الغزالي: الرسالة القدسيه ص ۸۲ ، وأيضا: الاقتصاد في الاعتقاد ـ ص ۱۰۹.

الأشهرية ، إذ يرى أن كلام الله سبحانه هو بالفعل مكتوب في المصاحف ، المحفوظ في الصدور المقروء بالألسنة ، ولكن ليس معنى كونه مكتوبا أو مقروء أو محفوظا ، أن يكون حالا في المصاحف أو في الصدور أو في الالسنة ، بل أن معنى ذلك أنه قد حصل فيها ما هو دال عليه ، و هو مفهوم منه ومعلوم (1) . إذ أنه لا يلزم في كتابة اسم الله تعالى أو كلامه النفسى القديم في المصحف أن يحل سبحانه في المصحف ، تهاما كما لا تحل النار بكتابة اسمها في الورق أو بالتلفظ به في اللسان (1).

والغزالى يفرق فى هذا المجال بين الدليل ، وهو الا لفاظ والحروف الدالة على كلامه سبحانه النفسى ، وبين المدلول ، وهو دات الكلام . فالحال فى المصاحف هو الا صــــوات والحروف الحادثة والدالة على كلام الله النفسى والقديم ، دون دات الكلام (٢). وهذا يفسر _ فيها يذكر الغزالى _

۱) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد ص ۱۰۹ - ۱۱۰، وأيضا الرسالة القدسية - ص ۱۸، وأيضا عقيدة أهل السنة - ص ۱۵، وايضا الاربعين في أصول الدين ص ۷، وأيضا موافقة صريح المعقول لإبن تيمية ح٢ ص ١٦٨. وأيضا نهاية الإقدام في عام الكلام ص ٣٠٩ - سما مؤيضا مقدمة (مناهج الادلة لابن رشد) للدكتور محمود قاسم ص ٢٧، وأيضا الفصل لابن حزم حس و وأيضا غايه المرام في علم الكلام الامدى ص ١١١.

الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ص ١١٠ ، وأيضا الرسالة القدسية ص ٨٠.

٣) الغزالى ، الاقتصاد فى الاعتقاد ص ١١٠ ونشير فى ذلك إلى أن
 الحشوية قد ذهبوا فى مقابل مذهب المنزلة إلى قدم الحروف والالفاظ =

انعقاد الاجماع على وجوب احترام المصحف وتحريم مسه على المحدث ﴿ إِذَا الْحُرُونَ أَدَلَةَ عَلَى ذَاتَ الكلام ، وللا دلة حرمة ، إذ جعل الشرع لها حرمة ، فلذلك وجب احترام المصحف ، لأن فيه دلالة على صفة الله تعالى » (١).

والمداد - كما يذكر ذلك ابن تيميه حاكيا موقف السلف تجاهيم (مو افقة صريح المعقول لصحيح المنقول ح ٢ ص ٦٤ – ١٦٨ ومابعدها).

١) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ص ١١٠ . ويهمنا هنا أن نشير أيضا إلى النقد الذي وجهة ابن حزم إلى الغزالي وأثمته حين ذهامهم إلى حدوث الدلالات وقدم المدلول - حيث برى متمذهبا بالمذهب المعـتزلي ، أن كلام الله كلام هو نفسه القرآن وليس غيره ، وأنه سبحانه ليس له إلا كلام واحد هو الموجود بالمصاحف والمتلفظ بالألسنة . يقول ابن حزم ما مؤداه أن القول بالقرآن والقول بكلام الله هو لفظ مشترك بين خمسة أشياء ، أربعة منها مخلوق وهي المتلو والمكتوب والمحفوظ وعيسي ، والخامس ليس بمخلوق و هو كلام الله . إلا أن ابن حزم يعود فيتفق معهم ـ الأشاعرة ـ فيها ذهبوا إليه ، إذ يقول « ذانه لا يصح أن نقول أن كلامه سبحانه أو القرآن مخلوق، ووجب ضرورة أن يقال أن القرآن لاخالق له ولامخلوق، وأن كلام الله تعالى صفة البعض على الكل الذي لا تعمه تلك الصفة ، بل واجب أن يطلق نفي تلك الصفة التي للبعض على الكل » . فمن الواجب إذن أن نقول _ فيها يذكر ابن جزم _ بأن القرآن غير مخلوق وكلام الله غـير مخلوق (الفصل في المل والنحل : ح٣ ٤ –٧) .

ونحن نرى أن ابن حزم لم يزد فى ذلك على ما قاله الغزالى وأئمته ، وهو إن خالفهم فيها يتعلق بقولهم بحدوث الدلالة وقدم المدلول ، إلا أنه قد =

رابعاً: اثبات الغزالي أن القرآن كلام الله غير مخلوق ورده على المعتزلة:

فاذا كان كلام الله سبحانه النفسي يعد قديها ، وكانت الأصوات والحروف الحادثة دلالات على هـذا الكلام وكان القرآن وهو المقرو، بالأاسنة والمكتوب في المصاحف ، وهو في ذلك الوقت مؤلف من أصوات وحروف حادثة يقرؤها القارى، . فهل يعد القرآن بذلك كلاما لله ? (١) .

يه الج الغزالي الإجابة على دعوى المعتزلة السابقة بمثل ما سبق لا ئمته من الأشاعرة أن عالجوها به ، حيث يفرق في سبيل ذلك بين : القراءة ، والقرآن (٢) ، فيرى أن المقروء بالألسنة هو كلام الله تعالى وهو الكلام النفسى القديم القائم بذات البارى والذى ليس بصوت ولا حرف . أما القراءة التي هى فعل القارى، بلسانه فهى حادثة ، لأن فعل القارى، غير سابق على وجود القارى، ، وما لا يسبق وجود الحادث فهو حادث (٢) . أما القرآن فانه قد يطلق أما لإراده معنى المقرو، بالألسنة ، فيكون في هذه القرآن فانه قد يطلق أما لإراده معنى المقرو، بالألسنة ، فيكون في هذه الحالة قديا غير مخلوق ، ويقرر الغزالي أن هذا هو المعنى بقول السلف بأن القرآن قد يطلق ويراد به القراءة القرآن كلام الله غير مخلوق . كما أن القرآن قد يطلق ويراد به القراءة

⁼ انتهى إلى نفس ماانتهوا إليه وصرحوا به منالتأكيد على صحة القضية السلفية القائلة بأن القرآن كلام الله غير مخلوق ، وإن لم يصرح هو بذلك لسبب أو لآخر .

١) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد _ ص ١١٠ .

٢) المصدر السابق ، نفس الصفحة .

۳) المصدر السابق، ص ۱۱۰ – ۱۱۱ ، وأيضا مقالات الاسلاميين
 للاشعزى، ح ۲ ص ۲۷۰ .

التي هى فعل القارى، ، وهى حادثة (1). إذ أنه لما كان وجود فعل القراءة بعد متأخرا على وجود القارى، ، وكان القارى، مخلوقا، و المخلوق لا يصدر عنه إلا مخلوق ، كانت قراءة مخلوقه ، وإن دلت على ذات الكلام القديم (1).

فاذا كان تفسير الغزالى لمشكلة خلق القرآن فيها سبق توضيحه هو كون القرآن قديما غير مخلوق باعتبار المقروء ، وأنه حادث باعتبار قراءة القارى، و وهو عين تفسير أساتذته من الأشاعرة لهذه المشكلة . فكيف أمكنه إذن التصدى لدعوى المعتزلة القائلة بثبوتكون القرآن كلاما باجماع الأمة ، وهو في الوقت تفسه مؤلف من سور وآيات، ولها مقاطع وأول وآخر، وكلها حادثة . كما أنه يعد أيضا معجزة للرسول اعتشائي باجماع ، والمعجزة هي فعل خارق للعادة ، وكل فعل هو _ فيها يذكر المعتزلة _ مخلوق (١) ، مما يدل فعل خارق للعادة ، وكل فعل هو _ فيها يذكر المعتزلة _ مخلوق (١) ، مما يدل فعل خارق للعادة على أن كلام انه تعالى ليس بقديم .

۱) المصدر السابق ، نفس الصفحة ، وأيضا الرسالة القدسية ص ٨٠. ٢) الاقتصاد في الاعتقاد ص ١٠١ ، وأيضا غاية المرام في علم الكلام للامدى ص ١٠٠ . ويجدر بنا أن نشير في ذلك إلى أن المعتزلة قد أنكروا أن يكون القرآن معجزة الرسول (عليه في) الأنه مكون من حروف وأصوات أن يكون القرآن معجزة الرسول (عليه في القول بشيئية المعدوم ، إذ المعدوم يعد موجودا قبل انطلاقا من مذهبهم في القول بشيئية المعدوم ، إذ المعدوم يعد موجودا قبل خروجها إلى الوجود ، فاذا خرج انعدم وانتفى، ولذلك نراهم يذهبون إلى أن ما أنى به الرسول (عليه في القول بشيئية المعدوم ، وإنها هو مثال له ، كما هو أن ما أنى به الرسول (عليه في القول بشعر أحد الشعراء فان ما نقر أه من شعره بأ السنتنا ليس هو عين ما كتبه ، ولكنه مثله . وهــــــذا هو ما حدى ــــــ

فاذا كان المعترلة يحاولون بذلك اثبات حدوث القرآن الذي هو كلام الله _ فيها يذكرون تأسيسا على كو نه مؤلف من حوادث _ إذ أنهم لم يثبتوا سوى الا صوات والحروف منكرين الكلام النفسى ، فان الغزالي يناقش دعواهم محاولا إبطالها ، حيث يرى أنهم إدا احتجوا باجماع الا مة على كون القرآن كلام الله ومعجزة الرسول (عيالية) فقد عنى الإجماع بذلك المقرو، لاالقراءة ذاتها ، أما بخصوص كون القرآن مؤلف من آيات وسور وهى مؤلفة من حروف ولها مقاطع مما يوجب حدوثها ، فان مقصدهم هو أنها دلالات حادثة على الصفة القديمة ، وهى القراءة .

ويرى الغزالي أن السبب الذي حدا بالمعتزلة إلى انتحال هذا المذهب، هو جهابهم بأن لفظ (القرآن) (١) يطلق في اللغـة لمعنيين، فاما أن يطلق

= بالجبائى (الأب) _ فيما يذكر الآمدى _ إلى القول بأن الله تعالى يحلق كلامه عند قراءة كل قارى، وكتابة كل كاتب ، وذلك فراراً من قول أسلافه بتقضى الحروف والأصوات بمجرد الوجود ، وهو من أجل ذلك زعم أن الكلام هو الحروف المنظومة ، لا الأصوات المتقطعة (غاية المرام في علم الكلام للامدى ، ص ١٠٠ _ ١٠٠) أيضًا (مقالات الإسلامين للا شعرى ، ح ٢ ص ٢٠٦ _ ٢٠١) ، وأيضا (الارشاد للجويني ص ١٢٣) . الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد ، ص ٢١٠ . وأيضا الا سماء والصفات للبيهق _ تحقيق الكو ثرى _ ص ٢٧٢ ، أيضا غاية المرام في علم الكلام للامدى ص ٥٥، وأيضا الكليات لأ بي البقاء ص ٣٠٣ . ويذكر الفير وزابادي للامدى ص ٥٥، وأيضا الكليات لأ بي البقاء ص ٣٠٣ . ويذكر الفير وزابادي القائل : قرأت الناقة أي حملت (القاموس المحيط لإبن يعقوب الفير وزأبادي، القائل : قرأت الناقة أي حملت (القاموس المحيط لإبن يعقوب الفير وزأبادي، المطبعة الحسينية ، القاهرة سنة ١٠٢١ ، باب الهمزة فصل (القاف).

إرادة القراءة ، وإما أن يطلق إرادة المقروء ، فان اسم القديم هو – فيما بذكر الغزالي – لفظ مشترك بين معنيين ، إذا أثبت لأحد المعنيين لم يستحل نميه عن الثاني (۱) . فاذا كان إجماع السلف قد انعقد على كون القرآن كلام إلا غير مخلوق ، فقد أرادوا بالقرآن المعنى الثاني ، وهو المقروء والذي هو صفة قديمة قائمة بذات الله وهو الكلام النفسي (۱) . أما دلالات حدوثه من التأليف والتركيب من السور والآيات والمفاتح والمقاط—ع ونحو ذلك مما لا تحتمله معنى القديم ، فقد أراد به السلف – فيما يقول الغزالي – العبارات الدالة على الصفة القديمة ، وهي القراءة (۱) .

ويوضح الغزالي ذلك مستندا إلى قول الشاعر

ضحوا بأشمط عنوان السجود به يقطع الليل تسبيحا وقرآنا (١) إذ يقول أن المراد بالقرآن في البيت هو القراءة ، ومما يؤكده قول

١) الغزالى: الاقتصاد في الاعتقاد _ ص ١١٢ ، وأيضًا . الأسماء والصفات للبهيق ، ص ٢٥٨ _ ٢٦٩ ، وأيضًا : غاية المرام في علم الكلام للامدى ، ص ١٠٨ .

الغزالي الاقتصاد في الاعتقاد ، ص ۱۱۷ ، وأيضا: مقالات الإسلاميين اللشعرى ، ح ۲ ص ۲۷۰.

س) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ، ص ١١٢.

٤) المصدر السابق: نفس الصفحة . وهذا البيت منسوب لحساب ابن ثابت (ديوان حسان بن ثابت _ نشرة دار صادر _ بيروت سنة ١٩٦١ ،
 ص ٧٤٨) .

الرسول (عَلَيْكِيْنَةُ): (ما أذن الله لشي كاذنه لنبي حسن الترنم بالقرآن) (١) ، فاذا أضفنا إلى ذلك ، فيما يذكر الغزالي – قول السلف السابق بأن القرآن كلام الله غير مخلوق وأنه معجزة وهي فعل لله وتعد بذلك حادثة ، لأن القديم لا يكون معجزا والمعجز مخلوق ،كان ذلك كله يؤل فيما لايقبل الشك على أن القرآن هو لفظ مشترك بن معنى القديم والحادث (١) .

من ذلك يمكننا القول أن الغزالي قد استطاع أن بجد حلا مناسبا لمشكلة خلق القرآن عن طريق رفعه التناقض القائم بين مذهبه ومذهب المعتزلة ، وهو تناقض يعد في أغلب جانبه لفظيا ، حيث أبطل قدم ما أثبتته المعتزلة معجزة، وهو الأصوات والحروف ، وأثبت قدم ماأنكرت المعتزلة إعجازه وهو الكلام النفسي .

۱) الغزالى: الاقتصاد فى الاعتقاد ـ ص ۱۱۲ . وهذا الحديث رواه البخارى ومسلم فى الصحيح ، كما يذكر ذلك البيهقى فى (الأسماء والصفات _ ص ۲۹۲ — ۲۷۳) .

٣) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد _ ص ١١٢ .

٣) المصدر السابق: ص ١١٣.

٤) -ورة التوبة: آية ٢.

وقد استطاع الغزالى أن يجيب على هذه الدعوى بصورة أدق وأوقع من الصورة التي أجاب بها أسلافه من مذكرى الأشعرية ، إذ حاول دد دعواهم بطريقة مماثلة للطريقة التي رد بها دعواهم السابقة ، حيث فرق بين مسموع النبي ومسموع غيره (١) بقوله ، أن لفظ المسموع هو لفظ المسموع هو لفظ المسموع هو لفظ مشترك يطلق باطلاقين ، فأما أن يطلق ويراد به مسموع موسى ، كا في قوله تعالى (وكلم الله موسى تكليما) (١) وهو الصفة القديمة القائمة بذات الله تعالى وهي الكلام النهسي الذي بصوت ولا حرف ، وفي هذه الحالة لا يكون المقصود منه المسموع في الشاهد وهو الأصوات والحروف الي هي دلالات على الصفة القديمة، ولكن من الجائز _ فيها يذكر الغزالي _ التي هي دلالات على الصفة القديمة، ولكن من الجائز _ فيها يذكر الغزالي _ أن يكون موسي قد سمع كلام الله بمعني أن أن الباري قد خلق له فهمه والإحاطة به ، إما بو اسطة أو بغير و اسطة ، والساع بهذا الاعتبار لا يستدعي صو تا ولا حر فا (٢) .

ويضيف الغـزالى أن لفظ المسموع قد يطلق لمعنى آخـر ، فيراد به الأصوات الدالة على الصفة القديمة ، وهـ المسموع المشرك المشار إليه بقوله تعالى (وأن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله)،

١) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد _ ص ١١٣ .

٢) سورة النساء: آية ١٩٤.

۳) الغزالي ؛ الاقتصاد في الاعتقاد – ص ۱۱۳، أيضا الأسماء والصفات للبيهق – ص ۱۹۳، والصفات للبيهق الكبيهق – ص ۱۹۳ ، وأيضا : تعليق الكوثرى على الأسماء والصفات للبيهق ص ۱۹۲ – هامش ، وأيضا : مقالات الاسلاميين للاشعرى – ح ٧ ص ٢٥٩ .

فساع المشركين لقوله تعالى - فيها يرى الغزالي - سماعهم للاصوات والحروف الدالة على كلامه تعالى النفسى القديم ، لا مدلوله (١) . وهذا هو الفارق بين مسموع موسى (ص) ، وبين مسموع المشرك . فالأول سمع كلامه سبحانه النفسى القديم الذى ليس يصبوت ولا حرف والذى الألفاظ والأصوت دلالات عليه ، والثانى لم يسمع سوى الأصوات والحروف الدالة على هذا الكلام النفسى القديم دون ذات الكلام .

أيضا يرى الغزالى أنه يمكننا أن نجد تفسيرا الاشكال الوارد في الآية السابقة في القول ، بأن الكلام قد يطلق في اللغة اطلاقا مجازيا فتسمى الدلالات باسم المدلولات ، فيكون بذلك الكلام الحقيق . وهو المدلول ، هو الكلام النفسى ، إلا أن الألفاظ نظرا لدلالتها عليه تسمى كلاما ٢٠٠ على سبيل الحجاز ، كما تسمى في الوقت نفسه علما ، فيكون معنى كلام المتكلم هنا هو أنه دال على العلم الذي في نفسه ٢٠٠ .

كذلك بذهب الغزالي إلى أنه يمكن حل الإشكال السالف في الآية عن طريق تعسير اسم المسموع بمعنى المعلوم (*) . ويقول الغزالي : « وأما في اسم المسموع فان المعلوم بساع المعلوم بساع غيره قد يسمي مسموعا ، كما يقال، سمعت كلام الأمير على لسان رسوله ، ومعلوم أن كلام الأمير لايقوم بلسان رسوله ، بل المسموع كلام الرسول الدالة على كلام الأمير » (°).

١) الغزالي : الإقتصاد في الإعتقاد _ ص ١١٣ .

٢) المصدر السابق: ص ١١٣، وأيضا: الكليات لأبي البقاء ص ٣٠٣.

٣) الغزالي : الإقتصاد في الإعتقاد _ ص ١١٣ .

٤ ، ٥) المصدر السابق: نفس الصفحة.

كان هذا هو استعراضنا لمذهب الغزالي في اثباته الكلام للبارى صفة من صفاته الذانية القائمة بذائه سبحانه . وقد تناولنا بحثه بإضافة إيمانا منا أن هذا الجانب من مذهبه الكلامي لم يبحث حتى الآن بحثاكافيا ، ولا نجد بين أيدينا عنه سوى آراء متفرقة متناثرة هنا وهناك ، مبعثره في مؤلفاته العديدة، مما لا يعطينا صورة كاملة عن هذا الجانب من مذهب إثبات الصفات وعسانا نكون قد استطعنا تغطية بحثه لهذا الموضوع من جميع جوابنه .

على أننا قد لاحظنا فى معرض بحثنا لهذا المجال أن آراء العزالى فيه قد تضاربت إلى حد ما ، بحيث بمكننا القون بأنه فى اثباته لكلام البارى - ورغم متابعته لأنمته السابقين عليه من الأشاعرة ومذهبهم فى ذلك ينبى عن تقسه وضوحا وجلاء - كان متناقضا ولعل السبب فى ذلك يرجع - فيا نرى - إلى انتحاله مذهب الصوفية فى نهاية حياته ، وهو ما تبدو آثاره واضحة فى مؤلفاته الأخيرة وخاصة رسالته (مشكاة الأنوار) ، والتي نجد فيها آراء صوفية فى مسألة الكلام ، جاءت متعارض قعارضا واضحا مع ما سبق أن أورده الغزالى فى مؤلفاته الكلاميه . كالاقتصاد والجزء الأول من الإحياء وغيرها . ونعنى بذلك نظريته فى المطاع (ا) .

۱) أورد الغزالى هـذه النظرية في كتابه (مشكلة الأنوار ومصفاة الأسرار). والمطاع كلمة وردت في القرآن في قولة (مطاع ثم أمين) سورة التكوير ـ آية ٢٠، وقد عنى الغزالى فيها متفقين في ذلك مع د. عفيني شيئا شييها بما يسمى بالأمر الإلهي ولم يعن به جبريل رص)، وهذا الأمر الإلهي هو موجود . لا هو بالله ولا بالعالم ، بل بواسطة بينها تعمل الإرادة الإلهية عملها عن طريقه ، وبذلك استطاع الغزالى ـ فيا نرى ـ أن يزيح عن ع

ونحن لذلك نبسط تلك الآراء موضحين تعارضها تاركين للباحث في هذا الحجال أن تحكم على مدى صحة ما ذهبنا إليه .

= نفسه شبهة تجسيم هذا الأمر الإلهى ، والتى وقع فيها أثمته من مفكرى الأشعرية . وقد عدد الغزالى فى تفصيله لهذه النظرية أنواع المحجوبين عن معرفة الحقائق الإلهية ، حتى وصل إلى طبقة المحجوبين من الخاصة ، وهم المحجوبون بمحض الانوار ، وهم درجات ، فمنهم من يعرف الله عن طريق الصفات ويعرف صفات الله تحقيقا ويدرك أنها قديمة وأن إطلاقهاعليه تعالى غير إطلاقها على البشر ، ولكنهم لا يعرفون الله بهذه الصفات ، بل يصفونه على المجلوقات ، وهم يقولون أن الرب المقدس عن معانى الصفات هو محرك السه وات ومدبرها رخالق العالمين ونحو ذلك . والغزالى يعنى بهذا الصنف – فيها يذكر د. عفيني – المتكلمين ونحاصة الأشاعرة .

وهناك صنف آخر ، ترقوا عن هؤلاء ، لأنهم عرفوا أن السموات كثيرة وأن لكل سما ، محركا خاصا اصطلح تسميته بالملك، وأن نسبة الملائكة إلى الأنوار الإلهية كنسبة الأنوار المحسوسة إلى الكواكب ، ثم أنهم أدركوا أن السموات كثيرة يحيط بها فلك واحد يتحرك الجميع بحركته ، فقالوا إن الرب هو المحرك للفلك الأقصى الذي يحتوى على الأفلاك جميعها ، لأن الكثرة منفية عنه ـ ويبدو أنه يعنى مذا الصنف الفلاسفة .

أما الصنف الثالث ، فهم الذين ترقوا عن هؤلاء وأولئك، من حيث أنهم أن تحريك الإفلاك بطريق المباشرة ينبغى أن يكون خدمة للرب وطاعة له وعباده ، وأن الذى يقوم به عبد من عبيده يسمى ملكا ، ونسبته إلى الأنوار الإلهية المحضة نسبة القمر إلى الأنوار المحسوسة ، فزعموا أن =

و توضح ذلك بقولنا ، أن الغز الى و إن ذهب معارضا للفلاسفة منكرا

اارب هو المطاع ، لامباشرة بر بالواسطه ، وبذلك يكون الرب هو وجد
 عركا للكل بطريق الأم لا بطريق المباشرة . .

ويذكر الغزالي أن الصنف الرابع من هؤلاء هم الواصلون يقول الغزالي أن هؤلاء : ﴿ تجلى لهم أن المطاع موصوف وصفة تنافي الوحدانية المحضة والكمال البالغ ، وأن هذا المطاع إلى الوجود الحق _ وهوالله _ نسبة الشمس إلى النور المحض ، أو نسبة النار إلى جوهر النار الصرف ، فتوجهوا من الذي محرك السموات ، ومن الذي أمر بتحريكها : فوصلوا إلى موجود منزه عن كل ما أدركه بصر الناظرين و بصيرتهم، إذ أن و جوده منزه و مقدس عن جميع ماوصفناه من قبل» . وعليه كان المطاع فيها ذهب الصنف الا ُخير وهم الواصلون من الصوفية _ فيهارجح _ موجود غيرالذات الإلهية المنزهة، متصف بصفات تنافى الوجدانية المحضة والكمال البالغ اللدين لا يتصف بها غير الله ، وهذا المطاع هو الذي يحرك الا فلاك ويدبر الكون ، وعن طريق هذا المطاع ، يتوصل العبد إلى معرفة الموجود المنزه عن كل ماأدركه البصر البصر والبصيرة . وهذا المطاع ـ فيما يرى الصنف الرابع من المحجوبين وهم الواصلون من الصوفية ـ ليس هو الله ، ولكنه أيضًا ليس شيئًا آخر غير الله ، بل أن نسبته إلى الله كنسبة الشمس إلى النور المحض ، أي كنسبة الصورة إلى الجوهر (مشكاة الأنوار - طبعة القاهرة سنة ١٣٢٧ - ص ٥٤ -٥٦) وأيضا نظريات الإسلاميين في الكلمة للدكتور عفيني _ بحث بمجلة كلية الآداب - مجلد ٢ عدد ١ - مطبعة المعهد العلمي الفرنسي - القاهرة سنة ١٩٣٤ _ ص ٤٤ _ ٤٤) وأيضا (مشكاة الانوار _ تحقيق د. عفيفي _ =

دعواهم ، حين ذهابهم إلى اعتبار الكلام النفسى غير زائد على علم البارى سبحانه وإرادته وقدرته ، فإن حاصل مذهبه ـ الغزالى ـ فى هذا الموضوع إنها يؤكد اعتباره الكلام النفسى هو رالعلم الإلهى سواه أو أنه نوع من العلم الإلهى ، وأن ما أوحى به البارى إلى رسله ليس إلا صوراً حادثة من هذا العلم ، وهذا هو عين ما ذهب إليه الفلاسفة فى هذا المجال .

وبذلك يكون الغزالى قد عالج البحث فى صفة الكلام ، وكان مذهبه أشعرياً ممزوجا بالمذهب الفلسفى ، إذ ثبت أنه سبحانه متكلم بكلام نفسى قديم قائم بذاته ، وهو واحد فى ذانه وإن اختلف بتنوناب علمه على من يريد إكرامه (١) ، وبذلك يكون الـكلام النفسى الذى أثبته الغزالى لله

= الهيئة العامة للكتاب القاهرة سنة ١٩٧٣ - ص ٩١ - ٩٢) .

و يعتبر د. عنيفى أن درجة الواصلين عند الغزالى هى منزلة فى التصوف شهيهة بمنزلة (تنزيه التوحيد) عند ابن عربى (الفتوحات المحكية لابن عربى - ح ٢ ص ٧٦٧ و ما بعدها) . أيضا : فهو يربط بين المطاع بلعنى الذي أورده الغزالى ، والذى نرجح أن يكون مقصود الغزالى به أنه العقل الإلهى أو القوة العاقلة التى تدرك عن طريق آثارها وأفعالها، والتى بها بتصل الإنسان بطريق الوحى أو الاتهام . يصل د عنيفى بين المطاع بهذا المعنى وبين البرزخ أو الخليفة فى نظرية ابن ع ربى فى الكلمة ، وهو يعتبر أن نظرية الغزالى فى المطاع ، هي نظرية فى الكلمة كنظرية ابن عربى ، غير أن نظريته تعد اسلامية فى مختلف نواحيها (نظريات الإسلاميين فى الكلمة _ ضه الكلمة _ ص ٥٠ - ٤٠) .

١) ملا عبد الرخمن الجامى: الدرة العاخرة ـ ملحق بكتاب أساس =

سبحانه هو العلم الإلهى بعينه ، وهو ما ذهب إليه الفلاسفة ، وإن اختلف الغزالي معهم فيما يتصورهم الموحى .

ونحن نتيجة لذلك نقول متفقين . .ع د عفيفي (1) فيا ذهب إليه ، من أن صفة الكلام التي أثبتها الغزالي للبارئ أو بمعنى آخر كلام البارئ ، ليس شيئا زائدا على العلم الإلهى الذي هو حقيقة هويته تعالى ، فهو لا يعنى بكلا الله النفسى القديم سوى علمه القديم ، والذي هو منبع كل علم وكل وحى وإلهام يفيضه الله على من يشاء من أنبيائه وأوليائه . والغزالي بذلك يعدم متابعا لمذهب السلف ، وليس متابعا لمذهب أثمته من الأشاعرة ، والذين نفوا أن يكون كلام الله هو العلم الإلهى (1) .

⁼ التقديس لفخر الدين الرازى - طبعة الكردى - بدون تاريخ -ص ۲۸۲ - ۲۸۳ .

١) أبو العلا عفيفى: نظريات الاسلاميين فى الكلمة - بحث بمجلة كلية الآداب - جامعة القاهرة - مجلد عدد١ - نشرة المعهد الفرنسى - القاهرة سنة ١٩٣٤ - ص ٤٢.

۲) إبن حزم: الفصل في الملل والنحل - ح ٣ - ص ٤. ويقرب مما ذهب إليه الغزالي في هذا المجال قول الفضالي، وهو من متأخرى الأشعرية (توفى ١٣٣٦ ه.) ، أن معنى كلام الله النفسى أنه شي، يشبه العلم أو الفكر . غير أن الفضالي كان أكثر دقة من الغزالي ومن تابعه من متأخرى الأشعرية ، حيث فرق في هذا الشأن بين الشاهد والغائب ، فذهب إلى أن الفارق بين الحديث النفسى الإنساني و الحديث النفسى الإلحى، هو أن الأول يعد حادثا و الناني صفة قديمة . فليست الألفاظ الموجودة بالمصاحف =

فاذا أضفنا إلى سبق ، تجوير الغزالى أحيانا القيام الأمر بنفس المأمور بالقوة ، دونما تلقى ما يدل على هذا الأمر من الألفاظ ١١٠ ، إذ أنه أباح تكليف المأمور في هذه الحالة بالقوة سوا، مع عدم فهم المأمور (٢) ، أو مع العلم بعجزه (٢) - لكان ذلك كله ممثابة دلائل تشير إلى صحة ما ذهبنا إليه في دعوانا بوجود عناصر صوفية بادية في نظرية الدزالي في الكلمة أو بمعنى آخر في بحثه لصفة الكلام ، وهو ما يفسر تناقض أراءه ، في نواح متفرقة من بحثه في هذا المجال .

و نحن بذلك ننتهى إلى القول · بوجود طابع رئيسى مميز للغزالى فى الكلام ، وهو الطابع الأشعرى الكلامى، ثم أنه ينحو نحوا صوفيا خصوصا فيما يتصل بنظريته فى (المطاع) · و بذلك ذان فكر الغزالي فى هذا المجال بعد خلطا للارا، الأشعرية بالآرا، الصوفية .

And the second second second second

many a series to the series of

^{= -} غيما يذكر الفضالي - بكلام الله ، كما أن معانى تلك الألفاظ التي نفهمها منها ليست بكلام الله ، ولكنها ألفاظ تدل على معنى ، وهذا المعنى ، وهذا المعنى مساو لما نفهمه من الكلام القديم القائم بذات الله ، ولو كشف عنا الحجاب وعرفناه (كفاية العوام للفضالي .. ص ٧٥ .. ٧٧).

١) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد .. ص ١٣٣٠ .

٢) المصدر السابق: ص ١٣٤.

٣) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد _ ص ١٥٠ — ١٥١ .

خامساً: الأصول الفكرية الأشعريه في بحث الغزالي لصفة الكلام

إذا كنا قد أستعرضنا _ فيا سبق . مذهب الفزالي فى إثباته لكلام الله فان هذا المذهب لم يكن مستحدثا ، أحدثه الفزالى من لا شى، ، بمعنى أنه كان وليدا لفكر الغزالى وحده دون تأثير من غيره من المفكرين سواء كانوا أشاعره أو متكلمين أو فلاسفة ، بل أن مذهبه فى هذا الحجال كان فى أغلب نواحيه مذهبا أشعريا ، إذا أستثنينا من ذلك أعتباره الكلام غير زائد على العلم الإلهى .

ومما يؤكد ذلك ، أننا إدا نظرنا مثلا إلى مذهب الأشعرى في هـذا الموضوع ـ وهو شيخ ومؤسس المذهب الأشعرى ، لوجدنا أن مذهب الغزالى يبدو كأنه صورة مطابقة تماما لمذهب امامه وشيخه الأشعرى إذ يثبت الأخير كون الباري متكلما بكلام أزلى ، ودليله على ذللك هو الدليل الأشعرى التقليدي في اثبات الصفات ، إذ أنه قد يثبت كون البارى حيا ، والحي يصح منه أن يتكلم ويأمى وينهى ، كما يصح منه أن يعلم ويقدر ويريد ويسمع ويبصر ، فلو لم يتصف سبحانه بالكلام ، لكان منصفا بضده من الخرس والعمى والسكوت ، وهي نقائض يتعالى سبحانه عن الانصاف بها (١).

۱) الاشعرى: اللمع – ص ۱۷، وأيضا: الإبانة عن أصول الديانة – تحقيق د. فوقية حسين – ص ۲۹ – ۲۷ ، أيضا. نهاية الإقــــدام في علم الـــكلام للشهرستاني – ص ۲۹۸ ، وأيضا : يحصل أفــكار المتقدمين والمتأخرين للرازي - ص ۱۷۳

أيضا يثبت الاشعرى أن الله يعد متكلما بكلام زائد على ذاته (١) ، إد لا يخلو أن يكون متكلما لنفسه أو بكلام . رهو ينفى أن يكون البارى متكلما لنفسه ، لأنه ليس بمحل للحوادث . فلم يبق إلا أنه متكلم يكلام (١) فالسكلام عند الأشعرى هو ما أو حب لمحله كونه متكلما (١) . ومن ثم فالبارى عنده متكلم بكلام قائم بذاته .

كذلك يثبت الأشعرى أن كلام البارى يعد قديما , لأنه لما يثبت أنه سبحانه متكلم بكلام ، فانه يتبع ذلك أن يكون كلامه إما قديما أوحادا. فان كان حادثا , فأما أن يحدث سبحانه فى ذاته ، أو فى محل ، أو لا محل ويستحيل أن يكون قد أحدثه فى ذاته ، إذ أنه ليس بمحل للحوادث ، كا يستحيل أن يحون قد أحدثه فى ذاته ، إذ أنه ليس بمحل للحوادث ، كا يستحيل أن يحدثه لا فى محل ، لأن الغرض لا يكون إلا فى محل ، إذ لو يستحيل أن يحدثه لا فى محل ، لأن الغرض لا يكون إلا فى محل ، إذ لو أحدث البارى تعالى كلامه فى جسم من الأجسام له كان الجسم هو الأمل الناهى . ولما ثبت أستحالة أن يأمر وينهى بكلام الله غيره ، صح أنه أزلى ، وقائم به لا بغيره ، فالبارى إذا متكام وكلامه قديم (؛) .

أيضا يستدل الاشع ي على قدم كلام البادي بدليل آخر ، أصبح هو الآخر تفليد لدى من تلوه من الأشاعره ، وهو أنه لوكان البارى لم يزل غير متكلم ، لكان لم يزل موصوفا بضد الكلام ، والقديم يستحيل عدمه ، كما

١) الشهرستاني : الملل والنحل _ ح ١ _ ص ٩٦

٢) الأشعرى : اللمع ـ طبعة بيروت ـ ص ٢٢

٣) الجويني : الإرشاد _ ص ١٠٤

٤) الأشعرى · اللمع – ص ٢٢

أنه لا يجوز حدوثه ، مما يوجب ألا يكون البارى قائلا ولا آمراً ولاناهيا فلما لم يكن ذلك جائزا فى حقه تعالى ، لانه ممن لا يستحيل عليه الكالام ، فانه يثبت من ذلك كو نه لم يزل متكلما (١)

والاشعرى يستدل على صحة القضية السلفية القائلة بأن القرآن كلام الله غير مخلوق بأدلة عقلية ونقلية ، دأب على الاستدلال بها جميع من تلاه من الاشاعرة ، إذ يذكر قوله تعالى (إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون) (١٠) ، فيرى أنه لو كان القرآن مخلوقا كا يذهب المعتزله إلى ذلك _ لكان مقولا له كن ، والقرآن قوله الله ، ومن ثم يستحيل أن يكرن قوله مقولا له بالقول (كن) ، وإلا نسلسل الامر إلى ما لا نهاية ، وهو محال (١).

فاذا أعترض الممتزلة بأن من الجائز أن يكون معنى قوله (أن نقول له كن فيكون) أى نكونه، فيكون من غير أن نقول له ثبى، في الحقيقة (١)

١) المصدر السابق: ض ١٧، وأيضا: الإبانة _ ص ١٧، وأيضا: نهاية الإقدام في علم الكلام الشهرستاني _ ص ٢٦٨

٢) سورة النحل: آلة . ٤

٣) الاشهرى: اللمع - ص ١٥، وأيضا: الإبانة - ص ١٦. ويشير في ٤) الاشعرى: اللمع - ص ١٥، وأيضا الإبانة - ص ٦٦. ويشير في ذلك إلى أن ابن حزم قد وجه نقده للمعتزلة في ذهابهم إلى ذلك ، حيث يتفق مع الاشاعرة فيا ذهبوا اليه في هذا الشأن ، ويرى أن قول المعتزلة بأنه سبحانه لم يزل قائلا ﴿ كَن ﴾ لكل ما كونه أو يريد تكوينه ، يعد =

فان الاشعرى بحيبهم ، بأنه كا لا بجوز أن يكون معنى أردناه _ فعلناه _ وبذلك تنتنى الارادة ، فانه يستحيل أن يكون معنى قوله (كن فيكون) أى نكونه بدون قول (١). وهو فى ذلك يؤول قوله تعالى (جدارا يريد أن ينقض هنا أن ينقض) (١) ، بأن الجدار لا ارادة له ، وانما معنى بريد أن ينقض هنا هو أن ينقض بالعقل . وهو يرى أنه لا بجوز المعتزلة أن يستشهد هذه الآية ، لان الارادة لا تجتمع مع الجماديه ، والبارى سبحانه مريد فى الحقيقة ، فكما أنتنى ذلك فى الارادة فانه ينتنى الكلام ، لان الجامع بينها واحد . فهو مريد بارادة ومتكلم بكلام (٢).

كذلك ينني الاشعرى ادعاء المعتزلة بحدوث كلام الله في غيره و أنه تعالى متكلم به . حيث برى أنه إذا جاز ذلك في الكلام ، فانه يجوز في القدره والعلم ، فيقدر ويعلم بقدرة وعلم يحدّ بها في غيره ، ثم أن اخص اوصاف هذه الافعال انما ترجع – فيا يرى الي محابها () .

⁼ قولا فاحشا ، ولذلك فهو يلز ..هم مذهب الفلاسة: في قولهم بقدم العالم ، بل ويرميهم بالكفر﴿ الفصل في الملل والنحل - ح ٣ - ص ٧ - ٨ ﴾ .

١) الاشعرى: اللمع - ص ١٥، وأيضا: الإبانة - ص ٧ - ٢٠
 ٢) سورة الكهف: آية ٧٧

٣) الاشعرى: اللمع - ص١٦ - ١٧

٤) الشهرستاني : نهايه الاقدام في علم الكلام ـ ٢٦٨ ، وأيضا : اللمع ـ

أيضا ثن أدلة الاشعرى النقلية التى استدل بها أن القرآن كلام الله غير مخلوق ، والتى أستفادها ورددها من بعده تلامذته من الاشاعره _ قوله تعالى (ألا له الخلق والأمر) () ، وهو يفسر الآية بنفس تفسير أحمد بن حنبل لها فى رسالته ﴿ الرد على الجهمية ﴾ ، إذ يرى أن أمرالله هو كلامه ، والأمر غير الخلق ، لأنه ذكر الخلق أولا والأمر منفردا . مما يدل على أنه خلافه () ، فكلام الله هو _ فيا يرى الأشعرى _ غير الله ، وهو هنا يفارق مذهب السلف وعلى رأسهم أحمد بن حنبل () .

كذلك يستدل الأشعري على قدم كلام الله بقوله تعالى (قل لو كان

British and or you to all to soll on the little of

١﴾ سورة الأعراف: آية ٤٥ علم المالية

٢) الأشعرى الإبانة — ص١٤ — ١٠ ، وأيضا: الاعتقاد للبيهق —
 ص ٣٢ .

۳) ابن حزم: الفصل فی الملل والنحل .. ح س ب م و تشیر فی ذلك إلى أن الأشعری و إن أثبت هو و من تابعوه من الأشاعرة كلاما لله هو صفه من صفاته القديمة القائمة بذاته والمغابرة له ، إلا أنهم قد جسموا هذه الصفة فنسبوا اليها صفات الخلق والتدبير ، و نسب الغزالي اليها صفة الإيحاء — فيا سبق أن وضحناه — حيث ذهبوا إلى أن من كلام الله كلمة التكوين والام الإلهى ، و هذا الامر الإلهى يعسد قديما ، لان الله تعالى فيستعمله في مقابلة الخلق ، و هو بذلك بنسبون لله .. فيا يذكر د . عفيني اعلمين ، عالم الخلق .. و هو العالم المحسوس ، رعالم الامر – و هو العالم المعقول أو العالم المروحي ، و يرى د . عفيني أن نظرية الاشعرى رتلامذته هذه =

البحر مداداً لكمات ربى لنفذ البحر قبل أن تنفذ كلمات ربى ﴾ (١) ، حيث يذكر أن معنى الآية هو أن كامات الله لا يلحقها للفناء ، مما يدل على قدمها وأنتفاء حدوثها (١) . أيضا فلو كان كلام الله مخلوقا ، لنجم من ذلك أن تكون اسما. وهي في القرآن مخلوقة ، ولو كانت اسماؤه مخلوقة ، لكانت وحدانيته مخلوقه وكذلك علمه وقدرته وباقي صفاته (١) ـ تعالى عن ذلك .

ولكن الاشعرى إذ اثبت قدم القرآن بما تقدم ذكره من ادلة عقلية ونقلية ، فهل يمكننا بذلك القول بأنه كان يعنى به ، قدم اللفظ والمعنى وهو مقاله الحشوية ورعاع الحنابلة ، كما يدل على ذلك تصريحه فى (الابانة) إذ يتول : « لا يجوز ان يقال ان شيئًا من القرآن مخلوق ، لان القرآن بكاله غير مخلوق ، (۱) فهل كان يعنى بقوله هذا قدم اللفظ والمعنى .

تعد بعيدة عن روح الإسلام ، حيث أنها تثبت قديمين هما : الذات والصفات ، فضلا عن أنها تسند الخلق والتدبير في الكون لشخصية أخرى غير الله ، وكأن الله سبحانه لا نحلق أبتدا، من غير واسطة ، بل الذي يخلق ويدبر وتتقوم السموات والارض به إنما هو الله بواسطة هذه الصفة (نظريات الإسلاميين في الكامة للدكة ور أبو العلا عفيفي - هو سبح الحدة في المحلمة المدكة ور أبو العلا عفيفي -

١) سورة الكهف: آية ١٠٩

٧) الاشعرى : الإِبانه — ص ٧٧ ، وأيضًا : الاعتقاد البيهق —

ص عم

س) المصدر السابق: ص ٧٣٠) المصدر السابق: ص ١٠١

خاصة اذا وضعنا في الاعتبار أنه لم يصرح بمقداله التالون له من الأشاعره من قدم الكلام النفسي وحدوث الحروف والأصوات؟

الحقيقة أننا نرى من جانبنا ، متفقين مع ما أرتآه د. موسى (۱) وما ذهب اليه د. أحمد أمين (۲) وكذلك الشيخ أبوزهره (۲) ، فضلا عن أبن تيميه و تلميذيه ابن قيم الجوزيه وأبن الجوزي ، ومعتمدين في ذلك على مانقله عنه الشهرستاني في قول له (۱) ، اذ يذكر أن الأشعري قد ذهب إلى القون بقدم المعاني لا الألفاظ متابعا بذلك ابن حنبل وليس الحنابله ، وأن هذا هو المأثور عنه في كتب تلاميذه والمؤرخون لمذهبه .

فأبن عساكر مثلا ينقل عن الجويني ، الذي يذكر رأى الأشعرى في هذا المجال ، إذ يقول «قالت المعتزلة: كلام الله مخلوق مبتدع ، وقالت الحشوية المجسمة الحروف المقطعة والأجسام التي يكتب عليها والألوان التي يكتب ما وما بين الدفتين كلم اقديمه . فسلك الأشعرى طريقا بينها وقال: القرآن كلام الله قديم غير متغير و لا مخلوق ولا حادث ولا مبتدع ، أما الحروف و الاصوات و المحدودات بمخلوق مبتدع » (°).

١) جلال موسى : نشأة الأشعرية وتطورها _ ٧٧٤ _ ٧٢٥

٢) أحمد أمين : ظهر الاسلام ج ٤ - ص ٧٦ ، وأيضا : الملل والنحل
 ١ ص ٩٦ .

٣) الشيخ أبو زهرد : أحمد بن حنبل - طبعة القاهرة سنة ١٣٦٧
 ١٣٢٠ .

ع) الشهرستاني : الملل والنحل ح ١ ص ٩٦

ه) ابن عساكر : تبيين كذب المفتري ص ١٥٠ – ١٥١

نقول ذلك دون أن يقدح فيما ارتأ يناه ، النص الذي أورده الأشعرى في (الابانه) ، ولا ماذهب اليه د. قاسم (۱) ، من أنه قد وجد الأشعرى قريبا من أبن حنبل في قوله في (الابانه) بقدم القرآن ، إذ أن ابن حنبل لم يقل بقدوم الحروف والألفاظ ، بل قال بقدم المعانى ، وقد تابعه في قوله هذا الأشعرى . وبذلك تسقط دعوى د قاسم ومن قاد به فيما ذهب اليه كالدكتور غرابه ، الذي ذهب متبابه الشهرستاني (۱) فقال بأن الأشعرى ، قد لزم الصمت في الاجابه على السؤال ، ما هو القديم في القران : ألفاظ ومعانيه ، أم المعانى و المدلولات فقط ؟ (۱)

والأشعرى بعد ذلك يرى ، مثلما ارتأى جميع من تلوه من الأشاعرة ومنهم الغزالى ، أن القرآن مكتوب فى المصاحف ، محفوظ فى الصدور ، متلو بالألسنه . والقرآن عنده يتلى ويقرأ على الحقيقة ، غير أنه لم يجين القول بأنه متلفظ به ، لان التلفظ فى اللغه معناه الرمى () .

يتضح مما سبق أن الا شعرى ، وان قال بقدم كلام الله ، فقــد أراد بذلك الكلام النفسي و ليس الا لفاظ و الحروف ، ان المتكلم عنده هو من

١) محمود قاسم : مقدمة مناهج الأدله لأبن رشد ص ٢٦ _ ٩٦

٢) الشهرستاني: نهاية الاقدام في علم الكلام ص ٣٠٠ ـ ٣٢١

۳) حموده غرابه: الأشعري ص ۱۱۸ ، أيضا: اللمع للاشعري —
 نشره د. غرابه — طبعة القاهرة سنة ۱۳۷۶ ص ۳۳

٤) الاشعرى: الابانه - ص ١٠٠ - ١٠١ ، وأيضـــا: مقالات
 الاسلاميين ج۲ ص ۲۷۱ ، ح ١ ص ٣٤٩

قام به الكلام ، لا من فعل الكلام (۱) _ فيها ذهب المعتزله . يقول الشهرستاني معبرا عن رأى الاشعرى ، ومفرقا بينه و بين ماذهب اليه متأخرو الحنابله وهم القائلون بقدم القرآن : ألفاظه ومعانيه ، « ولقد كان الاس فى أول الزمان على قولين : أحرهما القدم ، والثاني الحدوث . والقولان مقصوران على الكلمات المكتوبه والآيات المقرؤه بالالسنه . فصار الآن الى قول ثالث ، وهو حدوث الحروف والكلمات ، وقدم الكلام والامرالذي تدل عليه العبارات » (۱) .

هذا وان ذهب الشهرستاني في موضع آخر الى القول ـ نقــــلا عن الاشعري ، بقدم الاصوات والحروف () . ويمكننا تفسير هذا الغموض الذي يكتنف مذهب الاشعرى في هذا المجال بقولنا إن الاشعرى أحيانا بحمل الكلام صفة فعل ، حين يريد به الالفاظ والاصوات، وأحيانا أخرى بجعله صفه ذاتيه ، حين يريد به الإكلام النفسي .

و الاشعرى بذلك يتفق مع ما ذهب اليه ابن كلاب فى قوله بقدم القرآن، بل و بصرح بذلك فى (الا بانه) · غير أنه يمكن القول بأن الفارق بينها ، أن ابن كلاب يقول بقدم القرآن القائم بالذات لا نه يعتـبر الـكلام صفة

١) الشهر نتتانى : الملل والنحل < ١ ص ٩٦

٢) المصدر السابق: ص ٣١٣

٤) المصدد السابق: ص ٣١٣ - ٣١٧. وقد رد عليه أبن تيميه مصححا ما ذهب اليه ، ومدافعا عن مذهب السلف في كتابة (• وافقة صريح المعقول لصحيح المنقول) ح ٢ - ص ١٦٠ - ١٦٢ - ١٧٠ - ١٧٤ .

ذاتيه (۱) أما الاشعرى فقد جعل كلام الله يطلق باطلاقين الكلام النفسى القديم ، وهو القائم بذات آلله ، والكلام المكون من حروف وأصوات ، وهو الحادث .

ومن البين الجلى أن مق اله الاشعرى السالفه فى قدم الكلام النفسى وحدوث الالفاظ و الحروف و الاصوات ، هى بعينها مقالة الغزالى فى هذا المجال هو ومن سبقوه من مفكرى الاشعربه ، و الذين نقلوا عن الاشعرى ما ارتآه فى هذا الجانب من مذهبه .

فالغزالى على سبيل المثال أن كان قد ذهب _ فيما أوضحنا سالفا _ الي القول ، بأن كلام الله بعد واحد وأن تكثرت أسماؤه ، فقد سبقه الى القول بذلك الاشعرى ، مستدلا على ذلك بقوله ، أنه لم ا ثبت كون الكلام معنى قائما بذات الله ، وأن كل معنى أوصفه له فهى واحده ، فان كل مادل على أن علمه واحد ، وقدرته واحده ، وارادته واحده ، يدل على أن كلامه واحد . لوكان كلامه كثيرا لم يخل : أما أن يكون أعدادا لا تتناهى ، واما أن يكون أعدادا لا تتناهى ، واما أن يكون أعدادا لا تتناهى ، واما أن يكون أعدادا الا تتناهى ، واما من يكون أعدادا الا تتناهى ، واما أن يكون أعدادا متناهيه والاعداد اللا متناهيه عال ، لان ما حصره الوجود من العد فهو متناة ، وأن اقتصر على عدد درن عدد ، فاختصاصه يستدعى مخصصا ، والقديم لا اختصاص له ، والصفة الازليه اذا كانت متعلقة ، وجب عموم تعلقها بجميع المتعلقات لان نسبتها الى الكل و احده ، متعلقة ، وجب عموم تعلقها بجميع المتعلقات لان نسبتها الى الكل و احده ، فلما استحال الوجهان ، صح وثبت أن كلامه سبحانه و احد (٢٠) .

١) الاشعرى: مقالات الاسلامين ج ٢ ص ١٠٢

٢) الآمدى: غاية المرام فى علم الكلام - ص ١١٤ ، وأيضا: المواقف اللايجى: ص ٢٩٥ .

وابن كلاب يذهب - فيما محكى لنا الاشعرى - إلى أن البارى سبحانه لم يزل متكلما، وأن كلامه صفة قديمة قائمة بذاته ، وأنه ليس بمخلوق ، كا أن كلامه تعالى ليس بصوت ولا حرف - ولا نحق أن ماذهب إليه ابن كلاب في هذا المقام ، هو عين ما أسماه الاشعرى أو تلامذته بعده بالكلام النفسى - أيضا يذهب ابن كلاب إلى أن كلامه سبحانه واحد لا ينقسم ولا يتفاير، وأن الرسم وهو الحروف متفاير، أما الكلام فواحد غير متفاير وإن تفارت التعبيرات عنه ، وأنه سبحانه لم يزل متكلما قبل أن يسمى كلامه أمراً أو نهياً .

نقول هذا وإن اختلف ابن كلاب مع الاشعرى فى اعتبار البارى لم بزل مخبرا ولم يزل ناهياً (١).

داذا كان هذا هو مذهب الاشعرى، فان تلميذ، الباقلاني قد تمذهب في هذا المجال بمذهبه ، حيث ذهب إلى أن الله متكلم ، وكلامه صفة قديمة قائمة بذاته تعالى ، لم يزل ولا يزال موصوفا بها ، كالعلم والقدرة والارادة سواء . وهو ينفي أن يكون الله بالقرآن مخلوقا أو غير مخلوق (۱) ، إذ يذهب مذهب شيخه في (الإبانة) ، فيقرر أن القرآن بألفاظه ومعانيه قديم . يقول الباقلاني «كلامه قديم ليس بمخلوق ولا مجعول ولا محدث ، بل كلامه قديم صفة من صفات ذانه كعلمه وقدرته وارادته » (۱) .

١) الاشعرى: مقالات الإسلاميين - < ٢ ص ٢٥٧ - ٢٥٩ - ٢٥٩ - ٢٥٩
 ٢) الباقلانى: رسالة الحره - نشرة الكوثرى ص ٢٢
 ٣) الباقلانى: رسالة الحره - نشرة الكوثرى - ص ٢٧١

مخلوقا أو غير مخلوق ، الى مجال آخر هو اثبات الكلام النفسى أو نفيه ، وقد استمر الحسلاف بينها على النحو السابق عند التالين له من الأشاعرة (١) .

فاذاكان الغزالى قد أجاز تعلق الامر بالمأمور المعدوم على تقدير الوجود فانه بكون بذلك متابعا لامامه الاشعرى ، والذى اختلف فى ذلك مع شيخه ابن كلاب ، فنى الوقت الذى ذهب فيه ابن كلاب متفقا مع المعتزلة الى تنمى جواز توجيه الحطاب للمعدوم ، فان الاشعرى قد أجاز كون المعدوم مأموراً منهياً مخاطباً بالأمم الأزلى، ولم يشترط فى ذلك صحة الوجود حتى يصح الخطاب (٢).

١) الایجی : المو اقف فی علم الکلام ص ٤٩٤ ، و أیضا : تعلیق الکوثری علی رسالة الحره للباقلانی ص ٩٩ هامش ، و أیضا : محصل أفكار المتقدمین و المتأخرین للرازی ص ١٨٤ .

۲) الشهرستانى: نهايه الاقدام فى علم الكلام ـ ص ٣٠٣ ، وأيضا: أصول الدين للبغدادى ، ص ١٠٨ ، أيضا: موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول لابن تيميه ـ ج ٢ ـ ص ١٧٥ وما بعدها ، وأيضا: فى علم الكلام للدكتور أحمد صبحى – ج ٢ ص ٥٨ .

٣) الشهرستاني : نهاية الإقدام في علم الكلام ـ ص ٤٠٠، وأيضا : =

لم يزل متصفا بكونه أمراً ونهياً وخبراً . والمعدوم على أصله مأمور بالأمر الأزلى على تقدير الوجود (١) .

وبذلك يكون الاشعرى قد نظر إلى الكلام من حيث دلالته على العلم الأزلى ، فهو على صفة واحدة وإن تعلق بأنحاء متعددة ، أو توجه إلى خاطبين محدثين _ فكما يذكر لنا ذلك د. صبحي (٢) ، وهو يعتبر الاشمرى بذلك شيخا للفزالي فيا ذهب إليه في هذا المجال ، حيث اعتبرالفزالي الكلام دالا على علمه تعالى وليس غيره ، ويكون الغزالي بذلك متابعا لأهل السنة كا ذكره ابن حزم ، لا مذهب الاشعرى ، رنحن نخالف د. صبحى فيا ارتآه في هذا الصدد ، وإنكان نعتبر الفزالي مطوراً لمذهب الاشعرى في هذا المجال وليس محدثاً له .

فاذا كان المعتزلة ، كالنظام ، قد نفوا أن يكون القرآن معجزا من جهة التأليف والنظم والبلاغة، وأن اعجازه في هذا المجال يرجع إلى صرف البارى للناس عن أن يأتوا بمثله (٦) ، فانه عند الأشعرى وجميع من تلوه مرز

الإرشاد للجوینی ص ۱۵۰-۱۲۰ ، أیضاً : المحصل الرازی - ص ۱۸۶ أیضا : طبقات الشافعیة للسبکی ج ۲ - ص ۱۵ ، أیضا : تعلیق الکو تری علی تبیین کذب المفتری لابن عسکر - ص ٤٠٦ .

۱) الشهرستاني: نهاية الإقدام في علم الكلام ـ ص ٣٠٤ ، وأيضًا:
 الارشاد للجويني ـ ص ١٢٠ .

٢) أحمد صبحى في علم الكلام - الطبعة الرابعة - ج ٢ ص ٥٨

٣) الاشورى : مقالات الاسلاميين ـ ح ١ ـ ص ٢٩٦ ، وأيضا =

الأشاعرة ، بالإضافة إلى نفر من المعتزلة (١)، يعد موجزاً من هذه الناحية (١) هذا وإن اختلف الأشاعرة فيها ينهم في جهة الاعجاز بالتحديد (٣).

ولكن ابن حزم ينقل لنا رأيا آخر الاشعرى، يذهب فيه إلى أن موطن الاعجاز في القرآن هو في كلام النفس ، لا النظم والبلاغة ، ويعزو ابن حزم رأى الأشعرى هذا إلى ذهابه إلى وحدة كلامه تعالى (1).

و بعد فقد استمرضنا فيا سبق مذهب الأشعرى في إثباته الكلام للبارى صفة قائمه بذاته سبحانه ، وهو و احدد لا تعدد فيه ، متمايز مغاير لذاته تعالى (٥) ، وهو غير علمه ، خلافا لما ذهب إليه السلف ، أن كلام الله هو علمه و لينس غيره (٦) .

بق لنا أن نقول ، إن الاشعرى وإن أثبت الكلام للبارى بالمعنى النفسى، فانه يكون بذلك ـ ومن تابعه من الأشاعرة ـ ناقلا لمذهب كلاب ، وإن كان مختلفا معه بصورة أو بأخرى .

⁼ أسرار الفصاحة للخفاجي - طبعة الخانجي - ص ٤ ، أيضا:

Dugat (G.): Histoire des Philosopheset des Théologiens musulmans Paris Maisonneave 1878. Prèface P. XXII-XXIII.

١) الاشعرى: مقالات الاسلاميين ـ ح ١ ص ٢١٦

۲) الشهرستاني : الملل والنحل ـ ۱ ـ ص ۹۷

٣) المصدر السابق ؛ نفس الصفحة .

٤) ابن حزم : الفصل في الملل والنحل _ ح ٣ _ ص ١٠

ه) أبو العلا عفيفي : نظريات الإسلاميين في الكلمة _ ص ٢٣

٦) ابن حزم : القصل - حس - صع

وابن كلاب يذهب ـ فيها يحكي لنا الاشعرى ـ إلى أن البارى سبحانه لم يزل متكلما ، وأن كلامه صفة قديمة قائمة بذاته ، وأنه ليس بمخلوق ، كا أن كلامه تعالى ليس بصوت ولا حرف ـ ولا نخى أن ماذهب إليه ابن كلاب في هذا المقام ، هو عين ما أسماه الاشعري أو تلامذته بعده بالكلام النفسى ـ أيضا يذهب ابن كلاب إلى أن كلامه سبحانه واحد لا ينقسم ولا يتفاير، وأن الرسم و هو الحروف متغاير ، أما الكلام فواحد غير متغاير وإن تغايرت التعبيرات عنه ، وأنه سبحانه لم يزل متكلما قبل أن يسمى كلامه أم أ أو نهياً .

نقول هذا وإن اختلف ابن كلاب مع الاشعرى في اعتبار البارى لم بزل مخبراً ولم يزل ناهياً (١).

داذا كان هذا هو مذهب الاشعرى، فان تلميذ، الباقلاني قد تمذهب في هذا المجال بمذهبه ، حيث ذهب إلى أن الله متكلم ، وكلامه صفة قديمة قائمة بذاته تعالى ، لم يزل ولايزال موصوفا بها ، كالعلم والقدرة والارادة سواه . وهو ينفي أن يكون الله بالقرآن مخلوقا أو غير مخلوق (۱) ، إذ يذهب مذهب شيخه في (الإبانة) ، فيقرر أن القرآن بألفاظه ومعانيه قديم . يقول الباقلاني «كلامه قديم ليس بمخلوق ولامجعول ولا محدث ، بل كلامه قديم صفة من صفات ذانه كعلمه وقدرته وإرادته » (۱) .

١) الاشعرى: مقالات الإسلاميين - < ٢ ص ٢٥٧ - ٢٠٨ - ٢٥٩

٧) الباقلاني : رسالة الحره ـ نشرة الكوثري ص ٦٢

٣) الباقلاني : رساله الحره ـ نشرة الكوثري ـ ص ٢٧١

وهو يستدل على كون الكلام قدبا وغير مخلوق بأدلة سمعية ، هى نفس الأدلة التي لجأ إليها الاشعري والتي تابع فيها الاخير أحمد بن حنبل . أيضا فانه يجد في أحاديث الرسول عيميلية واجماع الصحابة دليلا على أن القرآن كلام الله غير مخلوق (1) . وإن لم يكن الباقلاني دقيقا كابن حنبل في إثباته أن القرآن كلام الله غير مخلوق ، لا نه خشى أن يقول أنه قديم ، وإن كان سياق مذهبه يؤيده كونه قديا ، إذ يرى أنه لو كان مخلوقا ، لم محل : أن يكون خلقه في نفسه ، أو في غيره أو في شيء . ولا يجوز أن يكون الباري يكون خلقه في نفسه ، لأن ذاته لا تقوم بها المحدثات . كا لا يجوز أن يكون خلقه في غيره ، وإلا كان ذلك الغير إلها آمر ا ناهيا . أيضا فانه يكون خلقه في غيره ، وإلا كان ذلك الغير إلها آمر ا ناهيا . أيضا فانه يكون خلقه في غيره ، وإلا كان ذلك الغير إلها آمر ا ناهيا . أيضا فانه عبر متكلم .

وهكذا يبطل الباقلاني – متابعا في ذلك إمامه الاشعرى ، ومتبوعا بمن تلاه من الاشاعرة – الاحتمالات الثلاثة ، ويبين استحالتها ، فلا بجد في النهاية إلا أنه غير مخلوق (٢) . وهو يفسر آية التكوين بنفس تفسير أستاذه الاشعرى (٢) . وقد تابعه فيه جميع من تلاه من الاشاعرة .

والكلام عند الباقلاني _ كما هو عند أستاذه ومن تابعه من الاشاعرة ،

والولسان فليونان وكاجرات

١) المصدر السابق: ص ٦٢

۲) الباقلانی : التمهید _ طبعة بیروت _ ص ۲۳۸ ، و أیضاً : رسالة الحره - ص ۳۳

كالفزالى – قديم بقدم البارى ، موجود بوجوده ، موصوف به فيما لم يزل ، ولا يباينه ولا يزايله ، ولا يحل فى مخلوق (') .

ويستدل الباقلاني على صحة القضية السلفية القائلة بأن القرآن كلام الله غير مخلوق، والتي رددها أستاذه الاشعري وجميع التالين له من الاشاعرة متقدمين ومتأخرين، بقوله: « أن كلام انه تعالى لو كان مخلوقا، لكان من جنس كلام المخلوقن، وغير خارج عن حروف المعجم، ولوجب أن الا لف مثل الا لف من كلامنا، وكذلك الدال، والواو، وغيرها من الحروف، ولوجب أن يكون الحلق قادرين على مثله وما هو من جنسه، الحروف، ولوجب أن يكون الخلق قادرين على مثله وما هو من جنسه، من حيث صحة قدرتهم على ضروب الكلام الذي لا تخرج جملته عن حروف المعجم» (٢).

ومن هنا يذهب الباقلاني متابعا الاشعرى _ إلى أن القرآن يعد معجزة في النظم والتأليف والبلاغة ، ٢) ، وأن البشر عاجزين على الإتيان بمثله أو حي سورة من مثله . يقول الباقلاني على لسان الشهرستاني : « القرآن بسوره وألفاظه وعبارته معجز ، وبمعنى حقائقه وعجائبه معجب » (أ) .

۱) الباقلاني : رسالة الحره ص ۱۲

٢) الباقلاني: التميد - ص ٢٣٩

۳) الباقلانی العجاز القرآن - تحقیق و تقدیم السید صقر - طبعه القادرة سنة ۱۳۷۶ - ص ۱۰ ، وأیضا: البیان عن الفرق بین المعجزات والکرامات للباقلانی - نشرة الائب یسوعی - طبعه بیروت سنة ۱۳۷۷ - ص ۲۲

ع) الشهرستاني : نهاية الإقدام في علم الكلام - ص ٥٥١

ووجه الإعجاز في القرآن إنها يقع - فيها يرى الباقلاني متابعا أستاذه في نظم الحروف التي هي دلالات وعبارات عن كلامه تعالى . و ليست هذه الحروف والالفاظ بقديمة أو معجزة بمفردها ، ولكنها معجزة لكونها دلالة على كلامه القديم المعجز ، وهذا بهذا يخالف المعتزلة ، حيث ذهب بعضهم ، كالنظام والنوطى ، إلى أن القرآن يعد غير معجزا إذا ما نظرنا إلى ألفاظه و تأليفه من جهة الصرفة ، ولكن موطن الإعجاز فيه هو من جهة ما فيه من الاخبار عن الغيوب (١) .

و يتابع الباقلاني أمامه الاشعرى _ تماما كما تابعهما الغز الى _ فيرى أن كلام الله مكتوب في المصاحف ، محفوظ في الصدور ، متلوا بالألسنة ، غير أنه يفرق بين القراءة والمقروء ، والتلاوة والمتلو، والكتابة والمكتوب بقوله ، أن وصف القرآن الله ثم بالله سبحانه و تعالى بالمكتوب والمحفوظ والمتلو ، إنما هو من قبيل وصف المدلول بصفة الدال (٢) . وهو في ذلك يتفق مع ماذهب إليه التفتاز انبي كما محكى عنه الكوثري .

فالباقلاني يفرق بين كلام الله القديم ، وهو الصفة القائمة بذاته ، وبين

الاشعرى: مقالات الإسلاميين ج ١ – ص ٢٩٦ ، وأيضا . التمهيد للباقلانى – طبعة بيروت – ص ٢٥٦ ، وأيضا . الفرق بين الفرق للباقلانى – طبعة بيروت – ص ٢٥٠ – ٢٣٩ ، وأيضا . الفرق بين الفرق للبغدادى – ص ٢٠٨ . ونود أن نشير إلي أن المعتزلة قد انطلقوا فى ذهابهم إلى ذلك من اعتبارهم القرآن فعلا من أفعال التى يحدثها على أيدى المخلوقين ، وليس بصفة من صفاته القديمة .

٧) الباقلاني : رسالة الحره - ص ٧٠

القراءة والكتابة والتلاوة ، فهى مخلوقة ، حادثة بأفعال المخلوقين ، أما المكتوب والمحفوظ والمتلو ، أى الصفة القائمة به ، والتي لا ترتب ولا تقدم ولا تأخر فيها (١).

وهو يستدل على كون القراءة مغايرة للمقرو، والكتابة غير المكتوب، بأدلة سمعية هي نفس الأدلة التي استند إليها الاشعرى (٦) في هذا المقام ومن أدلة الباقلاني العقلية، أن القراءة أحيانا تكون طيبة مستلذة، وأحيانا فجة، وأخرى عالية، وتارة تكون منخفضة . أيضا فالكتابة أحيانا تكون مرتبة حسنة، وأحيانا أخرى رديئة، نما يدل على تغير القراءة والكتابة . وما جازت عليه الأشياء، فلا يجوز أن يكون إلا صفة الخلق دون الحالق، وما جازت عليه الأشياء، فلا يجوز أن يكون إلا صفة الخلق دون الحالق، إذا القديم لا يتغير والحادث هو المتغير المختلف . فالقراءة صفة للقارى، والكتابة صفة للكاتب، أما المقرو، والمكتوب، فصفة لله تعالى واحدة والكتابة صفة للكاتب، أما المقرو، والمكتوب، فصفة لله تعالى واحدة (١٤).

و يرى الباقلانى أن كلام الله مسموع لنا على الحقيقة لكن بواسطة والمسموع هو صفة الله القديمة ، أما الحادث فهو سمع السامع (*). أيضا يذكر الباقلانى أن الله سمع كلامه لخلقه على ثلاث مراتب ، إذ يقول: تارة بغير واسطة ولكن من وراه حجاب ، كموسى (عليه السلام) ، أسمعه كلامه بلا واسطة وحجبه عن رؤيته تعالى ، وتارة بواسطة ملك أو رسول

If the last of Milk also

١) الباقلاني: رساله الحره - ص ١٨- ٦٩

٧) المصدر السابق: ص ٧١-٧٣

٣) المصدر السابق: ص ٨٢–٨٣

ع) المصدر السابق: ص ٨٣ من ما المصدر السابق

أو قارى، ، وهو استماع الخلق من الرسول عند قراءته للصحابة ، وقراءة الصحابة المتحابة ، وقراءة الصحابة للتابعين . وتارة بغير واسطة ولا حجاب مككارمه لنبيه (عَلَيْكُونُونُ) ليلة المعراج ، (١) . وهذا الدايل سبق أن أورده الاشعرى ثم ردده أتباعه من الأشاعرة من بعده .

وكلام الله ليس بصوت ولا حرف ، ولا يفتقر إلى مخارج وأدرات لأن هذه صفات المخلوقين ، وكلامه قديم غير مخلوق ، إذ الحروف يقع بعضها سابق لبعض وكذلك الأصوات ففيها تقدم وتأخر، ويخالف بعضها بعضا ، وكل ذلك صفة المخلوقين .

و يرى الباقلانى أن القول بقدم الأصوات والحروف وهو قول الحشوية ويوجب القدم لجميع كلام الحلق ، وقد ثبت أنه متفاير ومتقدم ومتأخر ، فلزم من ذلك حدوثه وانتفاء صفة القدم عنه . والحروف متناهية العدد ، محصورة ، محدودة ، وكل ما له نهاية له بداية ، أما كلامه سبحانه فلا أول له ولا آخر ، وهو كعلمه وقدرته ، لا يتناهى (٢) ، كما أنه لا محل في شيء من المخلوقات .

والكلام الذى هو صفة لله تعالى عند الباقلانى . كما هو عند الاشعرى ومن تابعه من الاشاعرة ، كالغزالي _ معنى قائم بالنفس الانسانية ، وعليه أمارات ودلالات هى الالفاظ والعبارات ، وهو معنى واحد لا يتغير بتغير الالفاظ والعبارات ، والتى تختلف باختـلاف الالسنة (٢) .

١) المصدر السابق: ص ٨٣-٨٥

٧) المصدر السابق: ص ٨٧ -٨٨

٣) المصدر السابق: ص ١٤ - ٥٩

يقول الباقلانى: «حقيقة الكلام على الاطلاق فى حق الخالق والمخلوق ، إنما هو المعنى القائم بالنفس . ولكن جعل لنا دلالا عليه ، تارة بالصوت والحروف نطقا، وتارة بجميع الحروف بعضها إلى بعض كتابة ، وتارة إشادة ورمزاً دون الحروف والصوت (1) .

وهو بحيز سماع ما ليس بصوت ولا حرف ، خالافا للمعتزلة المنكرين للكلام النفسى ، حيث يقول : ﴿ أَلِيسَ الله تعالى قد سمى نفسه بانيا ، وهو بان على الحقيقة ، لا نه قال (أم السماء بناها رفع سمكما وسواها) (٢٠) . ولم نر بانيا على الحقيقة إلا بآله ، فاذا كان با نيا بغير آله ، فكذ الك كلامه مسموع منه على الحقيقة بغير واسطة ، ولا يفتقر إلى آله من حرف وصوت ، (٢٠) .

ويتابع الباقلاني شيخه الاشعرى فيثبت أن كلام الله قائم بذاته ، وهو يصل في معرض إثباته ذلك المعتزلة بالنصارى في قولهم ، بأن كلام الله مخلوق خلقه الله في شجرة وغيرها من الا جسام ، وهو ينكر عليهم ذلك كما أنكر اليعاقبة من المسيحيين حلول الكلمة في الناسوت (٤) . ومن البين أن موقف المعتزلة في ذلك يرجع إلى انكارهم الكلام النفسي الذي أثبته الاشاعرة جميعا ، متقدمين ومتأخرين .

والباقلاني في النهاية برى أن كلامه تعالى منزل على قلب الرسول (عَلَيْكُونُهُ)

١) المصدر السابق: ص ٥٠

٧) سورة عبس: آية ٧٧-٧٧

٣) الباقلاني : رساله الحره - ص ١٢٠ - ١٢١

٤) الباقلانی: التمهيد _ تحقيق د. الخضيری وأبو ديده _ طبعة القاهرة _ ص ١٢٠ — ١٢١

نزول إعلام وإفهام، ولا نزول حركة وانتقال (1). وقد تابع الباقلاني الجويني فياذهب إليه في هذا الصدد، فنقل عنه هذا الدليل بالحرف الواحد.

مما سبق يتضح لنا إلى أى حد كان الباقلانى متابعاً لشيخه الاشعرى فيا ما ذهب إليه في هـ ذا الموضوع ، بحيث يمكننـا أن نقول أنه قد نقل عن أستاذه مذهبه ، دون أن بحدث فيه تغيير يذكر . وقد بسطنا فيا سبق بعض آراء الباقلاني ، موضحين تطابقها مع آراء شيخه الاشعرى ، وآثرنا عدم التعرض لبقية آرائه في هذا المجال ، رغم إسها به في شرحها ، لأننا نرى أن ماذهب إليه فيها يتطابق تطابقا تاما وما سبق أن أورده أستاذه . ولا يخفى علينا مدى متابعة الغزالي لكليها فيا أورده في هذا الصدد .

فاذا تركنا الباقلاني ومضينا نتفحص المذهب الاشعري عند من تلاه من مفكري الاشعرية، وجدنا تكراراً وترديداً يكاد يكون حرفيا ، لآرا، شيخ المدرسة فالاسفراييني يذهب إلى أن الله سبحانه متكلم ، لأن من لم يكن موصوفا بهذه الصفة كان موصوفا بضدها من الحرس ، وهي آفة يتعالى الباري عن أن يوصف بها ، ومن ثم صح وصفه بالكلام (٢). وهو يمضد دايله العقلي بأدله سمعية من الكتاب ، مثل قوله تعالى (من ذا الذي يشفع عنده إلا باذنه) (٢) والإذن هو _ فيا يذكر الاسفراييني من صفات الكلام (١).

THE HOLD BY

١) الباقلاني : رسالة الحره - ص ٨٥

٧) الاسفر ابيني: التبصير في الدين - ص ١٤٥

٣) سورة البقرة : آية ١٥٥

٤) الاسفراييني : التبصير في الدين – ١٤٩

أيضا فقد وصف سبحانه نفسه في القرآن بالشكور، وشكره للعباد هو مدحه إياهم على طاعته ، وذلك أيضا بعد من صفات الكلام ، أيضا فمن أسمائه تعالى (الباعث) وهذا يدل — فيما يرى الاسفر ابيني — على الكلام ، لأن بعث الرسل لا يتم إلا بالكلام (١) .

أيضا فالبارى — فيا يرى الاسفرايينى متابعا أستاذه الاشعرى ومتبوعا من تلاه من الأشاعرة — متكلم بكلام قديم « لأن كل صفـة قامت بذات البارى جل جلاله ، لم تكن إلا أزلية قديمة ، لأن حدوث الحوادث فى ذاته لا مجوز » (٣).

ويفسر الاسفراييني آية التكوين بالتفسير الاشعرى التقليدي ، إذيرى أنها دلالة على عموم إرادته وقدم كلامه سبحانه ، لأنه بين فيها أنه لا نخلق شيئا إلا بأن يقول له ركن) ، فلو كان قوله (كن) محدثا ، لكان مقولا له بكن ، وكذلك الثاني ، نما يؤدي إلى التسلسل إلى ما لانهاية (1) . ونما يدل

17 leve - 10 in 10

THE TELL

1) liste 114, 2 181

١) المصدر السابق: نفس الصفحة.

٢) المصدر السابق: نفس الصفحة .

٣) المصدر السابق: ص ١٠٤٨ و ١٠٤٨

٤) المصدر السابق: ص ١٤٩

على عموم كلام البارى فى متعلقاته وفى النهاية عنه (1) فيما يذكر الاسفر ابينى ـ قوله تعالى (قل لوكان البحر مدادا لكلمات ربى لنفذ البحرقبل أن تنفذكا،ات ربى ولو جئنا بمثله مددا) (٢).

والبادى متكلم بالكلام النفسى الذى ليس بصوت و لا حرف ، لأن الأصوات والحروف يعتربها التغير من التقدم والتأخر وغيرها ، مما يستحيل في حقه تعالى . ولما ثبت أن كلامه سبحانه لانهاية لمتعلقاته ، صح و ثبت أنه ليس مجرف ولا صوت نظراً لوجوب تناهى الحروف والأصوات (٢).

ولماكانكلام الله قديما كان واحدا لاتعدد فيه ، وإنما يختلف باختلاف المتعلقات ، من أمر ونهى وخبر واستخبار ، تماما كما كان علمـــه سبحانه واحدا ، وإنما يختلف باختلاف التعلق (*) .

أما البغدادى فانه أيضا قد ذهب مردداً لآراء أمامه وشيخه الاشعرى في هذا المجال كدأبه في باقى نواحى مذهبه ، إذ يرى أنه سبحانه متكلم بكلام أزلى قائم بذائه ، غير مخلوق ولا محدث ، إذ لا يجوز أن يحدثه تعالى في ذاته لأنه ليس محلا للحوادث ، ولا في غيره وإلا كان به متكلما آمرا ناهيا وليس هو تعالى ، أيضا من المحال أن يحدثه لا في محل ، لأن الصفة لا تنوم بنفسها . فبطل من ذلك أن يكون كلامه تعالى حادثا ، وصح وثبت

١) المصدر السابق: نفس الصفحة ·

٧) سورة الكهف: آية ١٠٩

٣) الاسفراييني : التبصير في الدين في ص ١٤٩ - ٥٠ -

٤) المصدر السابق: ص ١٥٠

أنه أزلى قائم بذاته سبحانه (١) .

و القرآن عند البغدادي بعد معجزة للرسول (عَلَيْكُو) باعتبار نظمه وألفاظه ، وباعتبار أخباره عن الغيب (٢).

وكلام الله واحد وإن انقسم بالتعلق (٢) ، والقراءة غير المقروء، إذ المقروء كلامه القديم القائم بذانه ، أما القراءة التي هي فعل المخلوقين ، فانها تختلف باختلاف قراء أتهم ، ومن ثم كانت حادثة ، وكان المقروء قديما (١) .

وكلامه شـبحانه هو _ فيما يرى البغدادى _ مكتوب في المصاحف ، محفوظ في القلوب ، متلو بالا لسنة ، غير أن الكتابة غير المكتوب . والتلاوة غير المتلو ، والحفظ غـير المحفوظ . لا ن الكتابة و الحفظ والتلاوة تختلف باختلاف فاعليها ، ولذلك كانت جميعا حادثة ، بينما المكتوب والمتلو والمحفوظ واحد قديم هو كلام الله (°) .

والبغدادى فىالنهاية يعرض لرأى الاشعرى وإمامه ابن كلاب فى تجويز خطاب المعدوم على تقدير الوجود أو عدمه ، دون أن يختار لنفسسه رأياً منهها .

maje Sulf.

al log on to Harry

۱) البغدادى : الفرق بين الفرق ــ ص ۲۰۳ ، وأيضا : أصول الدين ــ ص ۱۰٦ — ۱۰۷

۲) البغدادى : أصول الدين – ص ١٠٨ ، وأيضا : الفرق بين الفرق –
 ص ٢٠٨ .

٣) البغدادي : أصول الدين _ ص ١٠٧ — ١٠٨

٤) المصدر السابق: ص ١٠٧ - ١٠٨

المصدر السابق: نفس الصفحه.

فاذاكنا قد فرغنا من استعراض مذهب متقدمی الاشاعرة فی هذا الموضوع، وانضح لنا من خلاله مدی متابعتهم التامة لامامهم الاشعری، فاننا ننتقل من ذلك إلى تامس المذهب عند المتأخرين منهم، وعلى رأسهم الجوينی، استاذه الغزالی و إمامه، والذی كاد الأخير أن يكون ناقلا لمذهبه فی هذا الصدد، تماما كما نقل الأول مذهبه عن شيخه و إمامه الأشعری.

فالجويني يثبت كون البارى متكلم مستدلا بالدليل الأشعرى التقليدي « إذ قد ثبت أنه تعالى حى ، والحى لا يخلو عن الاتصاف بالسمع والبصر والكلام وأضدادها ، وأضداد هذه الصفات نقائص ، والرب سبحانه وتعالى يتقدس عن سات النقص » (1).

والبارى متكلم، وكلامه قديم أزلى لا مفتتح لوجوده (٢). ودايل الجوينى على قدم كلام البارى، وهمو أيضا الدليل الإشعرى التقليدى، إذ أنه لو كان حادثا، لم نحل أما أن يقوم بذاته، أو بجسم من الاجسام، أو لا بمحل. ويستحيل قيامه بذاته، لأن ذانه ليست بمحل للحوادت، كذلك يبطل قيامه بجسم وإلا لزم أن يكون المتكلم هو الجسم، كما يبطل أيضا أن يقوم لا بمحل « ذان الكلام الحادث عرض من الاعراض، ويستحيل قيام الاعراض بأنفسها، إذ لو جاز ذلك في ضرب منها، لزم في سائرها» (٣).

OTHER REPORTS

١) الجويني : لمع الأدله _ تحقيق د. فوقية حسين _ ص ٨٥

۲) المصدرالسابق: ص ۸۹، وأيضا: الارشاد ـ نشرة د. محمد يوسف
 موسى ـ ص ۹۹.

٣) الجويني : لمع الأدلة - ص ٩٠ .

والجوينى برد على المعترلة فى قولهم مخلق القرآن ، فيثبت صحة قول السلف بأن القرآن كلام الله غير مخلوق ، بأدلة متنوعة سمعية وعقلية ، آثرنا عدم طرحها نظرا لمطابقتها التامة لأدلة الاشعرى والغزالى ، والتى سبق لنا بحثها فى بداية هذا الفصل .

والجوينى يعرض لأقوال الفرق فى مسألة الكلام ، فالمعتزلة كما تقول بالخلق ، تقول الكرامية بالقدم ، إلا أن القول حادث ، والقرآن عندهم قول ، حيث فرقوا بين القول والكلام ، فقالوا أن كلامه تعالى قديم وليس بمسموع ومعناه القدرة على التكليم والتكلم ، أما قوله خادث وهو حروف وأصوات مسموعة قائمة بذات الله .

فاذا كانت حقيقة الكلام عند المعتزلة أنه الحروف المنتظمة والأصوات المتقطعة الدالة على أغراض صحيحة (1) ، فهو عند الجويني « القول القائم بالنفس الذي تدل عليه العبارات وما يصطلح عليه بالإشارات » (٢) .

و ادا كانت المعتزلة تنكر الكلام النفسى ، وهو الفكر الدائر بالخلد ، فان الجويتي يحاول إثباته مستنداً إلى اللغة (٢) ، و إلى أدلة سمعية يفسرها تفسيرا أشعريا ، بالإضافة إلى أدلة عقلية (١) سبق أن استدل بها الاشعرى وتلامذته من المتقدمين أيضا يعضد الجويني دعواه إستنادا إلى بيتين من

١) الجويني : الإرشاد _ ص ١٠٤ .

٢) المصدر السابق: نفس الصفحة ، وأيضا: لمع الأدلة للجويتي –
 ٩١ .

٣) الجويني : الإرشاد ـ ص ١٠٨ . ـ ـ ا ـ ال

ع) المصدر السابق: ص ٥ ١ - ١٠٧.

والمتكلم عند الجويني كها هو عند الغز الى ، وهومن قام به كالكلام (٢)، أما عند المعتزلة فانه من فعل الكلام ، أى صح وقوع الفعل منه (٢) ، وهم لذلك لم يشترطوا قيام الكلام بالمتكلم ، كها لا يجب قيام الفعل بالفاعل ويرتب الجويني على قوله بأن المتكلم من قام به الكلام ، أن يوجب الكلام حكما لمحله ، وهو كونه متكلما ، لأن كل صفة قامت بمحل أوجبت له حكما (٤). وهذا الإستدلال تواتره الاشاعرة جميعا نقلا عن شيخهم الاشعرى .

وينكر الجويني كما أنكر تلميذه الغزالى أن يكون الكلام هو العلم الإلمي أو أن يرد إلى ارادة امتثان المأمور لأمر الآمر، خلافا للفلاسفة (°).

ويردد الجويني قول الاشاعرة بأن البارى متكلم بالكلام النفسى ، وهو قديم ليس بصوت ولاحرف (٦) ، إذ الحروف تتوالى و نترتب و يقع بعضها مسبوقا ببعض ، وكل مسبوق حادث . أما كلامه تعالى فهو قديم كهو. وهو بذلك يردد على الحشوية ، الذين ذهبوا إلى القول بقدم القرآن ،

١) المصدر السابق : ص ١٠٨ ، وأيضا : لمع الادلة ــ ص ٩١ .

۲) الجويني : الإرشاد ـ ص ۲۰۹.

٣) المصدر السابق: نفس الصفحة.

٤) المصدر السابق: ص ١١١، وأيضا ؛ الشامل في أصول الدين ـ
 طبعة اسكندرية ـ ص ٦٥٨.

ه) الجوینی : الإرشاد ـ ص ۱۰۵ ـ ۱۰۹

٦) المصدر السابق: ص ١٢٧٠

وأنه حروف وأصوات، وأن المسموع من أصوات القراء هو عين كلام الله . وهو يعرض لرأيهم قائلا : « ذهبت الحشوبة المنتمون إلى الظاهر إلى أن كلام الله تعالى قديم أزلى ثم زعموا أنه حروف وأصوات ، وقطعوا بأن المسموع من أصوات القراء و نغانهم عين كلام الله تعالى » (١) . فالحشوبة ترى أن الكلام قديم يحل في الاجسام ولا يفارق الذات ، ومن هنا فان الجويني يذهب متابعا أثمته من متقدى الاشعربة ، فيفسر القرآن بمعنى القراءة (١) ، ويقرر حدوث القراءة ، وقدم المقروء ، لأنه الكلام القديم الذي تدل عليه العبارات (٢) .

أيضا يتابع الجويني أئمته ، فيقرر أن كلامه تعالى مكتوب في المصاحف،

¹⁾ المصدر السابق: ص ١٦٨ · نود أن نشير في هذا المقام إلى أن الجويني لم يوجه نقده في هذا الموضع إلى الكرمية ، كما ظن ذلك الأب آلار في كتابه و مشكلة الصفات الإلهية عند الاشعري وبعض كبار الاشعرية ، طبعة بيروت سنة ١٩٦٥ - ص ٣٩١ · فقد كان الجويني - فيا نرى متفقين في ذلك مع د · بدوى - صريحا في التفريق بينها حين يجتمعان في مذهب واحد و الإرشاد - ص ٣٩١ و بذلك يكون الجويني قد وجه نقده في هذا المجال إلى الحشوية المبالغين في التجسيم ، وليس إلى الكرامية ، إذ أنهم لم يكونو اعلى هذه الدرجة من المبالغة في التجسيم ، فذهبهم يتشابه إلى حد كبير مع مذهب الاشاعرة و مذاهب الإسلاميين للدكتور عبد الرحمن بدوى - ج ١ - ص ٧٣٧ هامش » .

٢) الجويني : الإِرشاد _ ص ٢٥ .

٣) المصدر السابق: ص ١٣٠ - ١٣١٠ .

محنوظ في الصدور ، متلو بالأاسنة ، غير أنه ليس حالا ولا قائها بقلب (1) ، فالكتابة حادثة ، والمفهوم من الكتابه وهو المكتوب قديم ، والقراءة تختلف عن المكتوب ، والحفظ عند المكتوب ، والحفظ عند المحتوب ، والحفظ عند المحتوب والمحقوظ هو كلام الله القديم القائم بذاته ، وهو الكلام النفسي ، أما القراءة التي هي فعل القارى ، والمكتابه التي هي من فعل الكاتب ، والحفظ الذي هو صفة الحافظ ، فكلها والكتابه التي هي من فعل الكاتب ، والحفظ الذي هو صفة الحافظ ، فكلها حوادث ، غير أن المفهوم منها هو كلامه تعالى القديم (١) ، وهو يستدل على صحة ذلك بأدلة عقلية سبق اللائشعري وتلامذته من المتقدمين أن استندوا اليها ، وقد نقلها الغزالي عن أستاذه بالحرف الواحد أثدا. رده على دعاوى المعتزلة .

ويذهب الجويني متابعا إمامه الاشعرى ، فيجيز أمر المعدوم بالأمر الازلى على نقسه على صفة الاقتضاء الازلى على نقسه على صفة الاقتضاء ثمن سيكون ، إذ ينظر إلى الكلام من حيث دلالته على العلم الازلى ، فهي على صفة واحدة ، وإن تعلق بأنحاء متعددة أو توجه إلى مخاطبين محدثين (١). وهو يفسر في سبيل ذلك السمع بالاحاطة أو الفهم ، وهو ما فعله الاشعرى قبله ، و نقله الغزالى عن أستاذه فيها بعد .

١) المصدر السابق: ص ١٣٢٠

٢) الجويني : لمع الادلة ـ ص ١٢ ـ ٩٣ .

٣) الجويني : الإرشاد ـ ص ١٣١٠

٤) المصدر السابق: ص ١٢٧٠٠

فاذا كان الغزالي قد ذهب الى تفسير المسموع بمعان متعدده من حيث اللغه ، في أثنا، رده على دعوى المعتزله حين أحالوا أن يكون كلامه تعالى قديم وقد ثبت سماع الرسول صلى الله عليه وسلم له . فان الغزالى بذلك يكون ناقلا لدليل استاده بالحرف الواحد ، إذ رد الجويني على دعوى المعتزله السالفه بكون الساع لفظ مشترك في اللغه يراد به ، تارة الادراك ، وتارة الفهم والاحاطة ، وتارة الطاعة ، وأحيانا يرار به الجواب . فاذا أطلقنا أسم المسموع على كلام الله فانه يراد به في تلك الحاله كونه منهوما معلوما ، وهو كلامه سبحانه القصديم القائم بذاته ، أما سماع السامع فهو حادث غلوق (١) .

هو بذلك يجيز خطاب البارى لموسى فى الأزل على تقدير وجوده ، ويفسر ذلك بنفس تفسيره لتعلق العلم الأزلى بالحوادث ، إذ يرى أن المتجدد هو موسى لا الكلام (٢).

فاذا كان الجوبني قد أجاز أمر المعدم بالأمر الأزلى ، فان ذلك يشير -- فيما نري - الى تناقضه . إذا أنه قد أكد في معرض محمثه للعلل واحكامها ، أن العدم لا يمكن اعتباره عله (٢) ، كما أنه لا يجرز أن يكون معلولا ، ولما كان المعلول على مذهبه هو ما أو جبته العله (٤) ،كان ذلك مؤكدا لتناقضه ،

١) المصدر السابق: ص ٣٣ - ١٠٤

٢) المصدر السابق: ص ١٢٧ على المصدر السابق: ص ١٢٧

٣) الجويني : الشامل – ٦٥٨

٤) المصدر السابق: ص ٦٥٠

كما أنه ينهض دليلا على صحة ما أشار اليه د. بدوى (١) ، من أن الجؤينى لم يكن مجددا للمذهب الاشعرى – كما وصفه بذلك الكثير من الباحثين ومؤرخى المذهب الاشعرى ، فليست له آراء أصيله أدلى بها ، بل أنه اختار من آراء أثمته من شيوخ الأشاعره وبخاصة الأشعرى والباقلانى والاسفراييني .

و يقرب من هذا الرأى ، ما أدلى به د. أحمد صبحى (٢) ، وان كنا نأخذ عليه تحيز، الواضح للجوبنى وللاشاعرة بوجه عام ، اذ يذكر أنه رغم كون الجوينى قد أضاف الى المذهب الاشعرى اضافات لا يمكن انكارها ، الا أن بحثه فى هذا المجال ليس فيه أدنى تحديد للمذهب .

نعود من ذلك فنقول ، أن الكلام عند الجويني، كما هو عند الاشعرى ، و احد يتعلق مجميع متعلقات الكلام ، فهـــو أمر بالمأمورات ونهي عن المنهيات وخبر عن المخبرات ، كالعلم والقدره والاراده (٢) .

والقرآن عند الجويني – كما هو عند أمامه الاشعرى وتلامذته من من المتقدمين – يعد معجزا ، سواء من حيث النظم والتأليف والبلاغه ، أو من حيث الاخبار عن قصص الاولين والغيوب المتعلقة بالمستقبل(). وهو يذهب – كما ذهب الغزالي متابعا له ، الى أن المعجزات التي تأتى على أيدى

١) عبد الرحمن بدوى . مذاهب الاسلاميين ج ١ ص ٧٠٦

٢) أحمد صبحى : في علم الكلام ج ١ ص ١٢٨

٣) الجويني: الارشاد ص ١٣٦ - ١٣٧

٤) الجويني : لمع الأدله ص ١١٢

الأنبياء لتأييد دعواهم ليست الامثبته للكلام النفسى القائم بذات البارى وليست دالة على ثبوت الكلام (۱) ، خلافا للمعتزلة الذين ذهبوا إلى أن المعجزات تدل على صدق دعوى الأنبياء بثبوت وصف الباري بالكلام، دون أن يكون لها دلالة أخرى على وقوع هذا الكلام (۲) .

و تفسير ذلك ، أن المعتزلة لما ظنوا أن المتكلم من فعل الكلام لا من قام به ، ذهبو ا فقالوا بأن المعجزة هي دليل صدق على صحة وصف الله بالكلام، بأن يخلق كلامه عنى لسان رسله ، لا أن يقوم بذاته كلام . ونما لا شك فيه أن مرد ذلك يرجع إلى نفيهم للكلام النفسى سواء في الشاهد أو في الغائب .

والجوينى يؤيد صدق دءواه ، بأن يضرب لنا مثالا أورده الغزالى فى معرض رده على المعتزلة فى نفس المجال (٢). ونشير فى ذلك إلى أن الغزالى قد ذهب متابعا أمامه الجوينى ، مثبتا لدلالة المعجزات التى تأتى بها الرسل على كون البارى متكلها بكلام تفسى ، إذ ارتأى أن بعثة الأنبياء ليس مردها إلا الكلام النفسى القائم بذات الله سبحانه (٤).

يقول الغزالي في ذلك : « وقد قام دليل على جواز إرسال الرسل ، فانا

١) الجويني: الارشاد - ص ١١٣ - ١١٤

٢) المصدر السابق: ص ١١٢ - ١١٣

۳) المصدر السابق: ص ۱۱۳، وأيضا: الاقتصاد في الاعتقاد للفزالي نشرة الجندي ـ ص ۱۹۹

الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد _ ص ١٦٣ ، وأيضا : الاربعين في أصول الدين _ طبعة بيروت _ ص ٢٠

لسنا نعنی به الا أن يقوم بذات الله تعالى خبر عن الأمر النافع في الآخرة و الأمر الضار بحكم إجراء العادة ، و يصدر منه فعل هو دلالة الشخص على ذلك الخبر وعلى أمره بتبليغ ، و يصدر منه فعل خارق للعادة مقرونا بدعوى ذلك الشخص الرساله » (۱) . فيعثه الانبياء - فيا برى الغزالي - إلى الكلام النفسي القائم بذاته ، والمعبر عنه على اسان الرسول بالالفاظ و الحروف الدالة عليه ، والنعل الذي تخلقه الله على يدى رسوله التصديق دعواه باثبات كلام مرسله ، و نعني به الكلام النفسي .

والجويني يقـــول بنزول كلام الله على الانبياء ، غير أنه لا يعنى النزول الانتقال ، اذ هو خاص بالاجسام ، إنما المقصود بالنزول _ فيا يرى _ أن جبريل أدرك كلام الله وهو في السا، ، ثم نزل إلى الارض وأبلغه لرُسوله (٢) .

١) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد _ ص١٦٣

الجويني: الارشاد - ص ١٣٥ . و نشير في هذا المقام إلى اختلافنا في الرأى مع د. بدوى ، اذ يذهب في كتابه (مذاهب الاسلاميين - ح ١ - ص ٧٣٧) الى القول بأن الجويني هو الذي أحدث تأويل التنزيل بمعني نزول المعاني لا الالفاظ بحيث أنه لم يسبقه في تلك المقالة غيره من الاشاعره . فاذا كان هذا هو رأى د. بدوى ، فاننا نرى أنه قد أخطأ فيها ذهب إليه في هذا المقام ، لان تأويل التنزيل جذا المعنى وان كان يعد مستحدثا في مذهب الاشاعره ، فان محدثه لم يكن الجويني ، بل أستاذه الباقلاني ، وقد أخذ اللول عنه مقالته في ذلك . ويمكن للباحث المتحرى أن يجد في كتاب الباقلاني (رسالة الحسره) وبالتحديد في ص ٨٥ ، ما يشير إلى صحة ما ذهبنا إليه .

وإذا كان الجوينى قد تعرض لبحث مسألة الكلام بالتفصيل، موجها ردوده إلى المخالفين، من حشويه ومعتزلة وكراميه، فانا نرى أن ما ذهب إليه فى ذلك ، يتفق وآراء إمامه الاشعرى ، وكذلك تلميذه الغزالى. ولذلك لم نعرض لادلته وردوده على مخالفيه باسهاب، منعا للنطويل ونظراً لتشعب محتنا فى هذا المقام.

ولما كان الكلام عند الجوينى من الصفات القديمة ، فهو واحد لا يختلف ولا يتغاير . يقول الجوينى : « يمتنع إطلاق الغيرية فى صفات الله تعالى وذاته » (١) لان حقيقة الغيرين أنها الموجودان اللذان يجوز مفارقة أحدهما للثانى بزمان ، أو مكان ، أو وجود أو عدم . وهو نفس قول الاشعرى فى الغيرية .

فاذا كنا فيها سبق قد استعرضنا بطريقة _ نأمل أن تكون كافيه _ مذهب الاشاعره ، متقدمين ومتأخرين في إثباتهم لكلام الباري تعالى ، موضحين من خلال إستعراضنا الجذور الاشعرية التي غذت فكر الغزالى ومدى تأثيرها في تراثه في هذا المجال ، بحيث استبان لنا ، أن الغزالى لم يكن مبتدعا ولا محدثا لما ذهب إليه في هذا الصدد ، بل كان مجرد ناقل ومردد لآرا، أستاذته و بخاصة لامامهم الاشعرى باعتباره مؤسس وواضع

۱) الجوينى: الارشاد - ص ١٣٨. ويمكننا أن نجد للجوينى قول آخر فى معنى الغيريه سابق على هذا القول يقول فيه: «حقيقة الغيرين، كل موجودين بجوز أحدهما مع عدم الآخر (الشامل - طبعة اسكندرية - ص ٢٠٢) والجدير بالذكر أن مؤرخى المذهب الاشعرى قد نسبوا هذا القول بعد وفاة الجوينى إلى الاشعرى.

أصول هذا المذهب، وإن كان تأثّر الغزالى به قد تم بطريق غير مباشر ، عن طريق أستاذه الجويني .

نقول ذلك وإن إستثنينا منه أن الغزالى قد أعتبر الكلام بوع من العلم الإلهى ، في الوقت الذي ذهب فيه الاشعرى إلى كون العلم مغايرا للكلام. والواقع أن هذا الموضوع لم يتنبه إليه مفكروا الاشعرية من المتقدمين ، إذ أن غاية ما وجهوا إليه إهتامهم حينذاك كان إثباتهم قدم القرآن ، إلا أن المتأخرين منهم قد تنبهوا إلى تلك القضية _ وعلى رأسهم الغزالى ، فصرحوا بأن الكلام ليس شيئا سوى العلم الإلهى الذي هو حقيقة هويته فصرحوا بأن الكلام ليس شيئا سوى العلم الإلهى الذي هو حقيقة هويته تعالى ، وليس كلامه سوى إفادة وإفاضة مكنونات علمه على من يريد إكرامه من أنبيائه وأصفيائه .

وبذلك فان الغزالى يكون ـ فيا نرى ـ أكثر عمقاً ودقة من مؤسس المذهب فى معالجته لهذا الموضوع ، بحيث يمكن لنا القول بأنه إستطاع من هذا الجانب أن يضيف إلى ماسبق أن أورده الاشعرى ، إضافات ته ــ عثابة تكلة وتتمة لنظرية أئمته فى « الكلمة » ، خصوصاً ما يتصل بما إستحد ، من القول بما يسمى بنظرية « المطاع » (۱) ، والتي سبق أن أوضحناها فى معرض بحثنا لمذهبه . وهو من زاوية إعتباره الكلام نوعا من العلم الإلهى يعد متابعا لمذهب السلفيه وعلى رأسها أحمد بن حنبل .

maked and the second of the second

١) أبو العلا عفيني : نظريات الإسلاميين في الكلمة _ ص ٣٠ .

سادسا : الموقف الاشعرى كما يراه ابن تيميه بمنظور نقدى :

ونحن ننتقل بعد ذلك فنوضح المذهب الاشعرى كا تصوره المخالفون فنختار من بينهم ابن تيمية من الظاهرية ، ونقول ، أن الغزالى وأثمته أن قد كانوا قد ذهبوا فيا سبق لنا توضيحه إلى أن الله تعالى يعد متكلما بكلام قائم بذاته فيا لم يزل ولا يزال (1) ، وأن هذا الكلام معنى واحد فى الازل، فهو أمل بكل مأمور ، ونهى عن كل محظور ، وخبر عن كل مخبر ، فهو أن عبر عنه بالعربية ، كان قرآنا ، وإن عبر عنه بالعبرانية ، كان بوراه ، وإن عبر عنه بالعبرانية ، كان بوراه ، وإن عبر عنه بالعبرانية ، كان بوراه ، وإن عبر عنه بالعبرانية ، كان الخمر والنهى والخبر صفات للكلام لا أنواع له (1) .

ذا كان مذهب الفزالى وأساتذته يقضى بذلك ، فقد توجه ابن تيمية فيمن توجهوا من فرق الخصوم ، من معتزلة وفلاسفة وغيرهم ـ بنقده إليهم وهجومه عليهم . وكانت إعتراضاته تشبه في مجموعها الاعتراضات التي سبق ووجهها إليهم المعتزلة .

فأبن تيمية يرى أن كون الكلام معنى واحد هو الامر والنهى والخبر، يد غير معقول ، إذ يترتب على ذلك أن يكون معنى التوراه والانجيل والقرآن واحد ، فى حين أننا لوعر بنا التوراه والانجيل لم يكن معناهما معنى

۱) البيهق : الاعتقاد على مذهب السلف _ تصحيح عبد الله القارى دار العهد الجديد _ القاهرة سنة ١٩٥٩ - ص ٣٥٠ .

٢) ابن تيمية : مجموعة الرسائل والمسائل - ج٣ - ص ٤٢ - ٣٤ ،
 وأيضا : نظريات الاسلاميين في الكامة للدكتورأبو العلاعفيق - ص ٤٢.

القرآن . بل أن القرآن تختلف آياته فيما بينها من جهة المعنى ، فمعنى قوله تعلى « قل هو الله أحد» () ليس هو معنى قوله « تبت بدا أبي لهب» () . ولذلك فان الاشاعرة إذا جوزوا أن تكون الحقائق المتنوعة شئيا واحدا ، فانه يلزمهم من ذلك _ فيما يذكر لنا ابن تيمية _ أن يجيزوا كور العلم والقدرة والكلام والسمع والبصر ، صفة واحدة ، وهذا ما لم يقل به أحد من الفرق ، فان الناس في الصفات ، أما مثبت لها قائل بالتعدد ، وإما ناف لها ، أما القول بثبوتها وإتحادها ، فانه فيما يرى ابن تيميه يعدد مخالفا لا جماع الأمة () .

إذ أنهم قد أثبتوا كون الكلام معنى واحد لا تعدد فيه (*) .

والحقيقة أن ابن تيميه وإن كان شديداً فى نقده السابق للاشاءرة ، فهو رغم ذلك يرى أن مقالتهم تعد أقرب إلى مقاله السلف ، من حيث أنهم – الاشاعرة – أثبتوا كلاما قائما بذاته نعالى . غير أن ابن تيمية يأخذ عليهم قولهم بأنه تعالى لا يتكلم بمشيئته وإختياره (٥) ، ولعل السبب فى ذلك

١) سورة الاخلاص: آية ١.

٢) سورة السد: آية ١.

٣) ابن تيمية : مجموعة الرسائل والمسائل _ حـ ٣ _ ص ٩٠ .

٤) أبن تيميه : مجموعة الرسائل والمسائل ـ ج٣ ـ ص ٩٦ .

ه) يذهب البيهق في « الاعتقاد » إلى ما يخالف قول ابن تيمية ، إذ ينقل عن الاشعرى ومدرسته إعتبارهم لكون البارى متكلما بمشيئته ، حيث يقول : « و كلام الله تعالى موجود فيا لم يزل موجود فيا لا يزال ، =

يرجع ـ فيما يقول ـ إلى تلك المقدمة التى تلقوها عن المعتزلة ، وهى أن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، فمنعوا لذلك قيام الحوادث والأمــور الاختيارية مذات البارى .

لذلك يرى ابن تيمية أن مذهب المعتزلة فى هذا المجال يعد أقرب إلى الحق ، حيث ذهبوا إلى أن الله تعالى يتكلم بمشيئته و إختياره ، وإن كانوا قد جانبوا الصواب فى جعلهم كلام الله منفصلا عنه

وحاصل ذلك فيها يذكر ابن تيمية أنكلا من المعتزلة والإشاعرة معه طرف من الحق، فالأشاعرة في قولهم، أن الكلام صفة ذات، والمعتزلة في قولهم، أنه صفة فعل. والحق ـ فيما يرى ابن تيمية ـ هو أنه صفة ذات وفعل معا (١).

والحق فيما نرى أن إلزام ابن تيمية الاشاعرة كان قويا محرجا ، بحيث لم يكن من السهل عليهم أن يتخلصوا منه ، وقد اعترف بذلك المتأخرون منهم ، حتى قال الآمدى في « أبكار الأفكار » ما نصه : « والحق أن ماورد من الاشكال على القول باتحاد الكلام وعود الإختلاف إلى المتعلقات والمتعلقات دشكل ، وعسى أن يكون عند غيرى حله ، ولعسر جوابه ذهب

و بأسهاعه كلامه من شاه من ملائكته و رسله وعباده متى شاه ، صار كلامه مسموعا له _ أى للنبى بلا كيف ، والمسموع كلامه الذى لم يزل ولا يزان موصوفا به ، وكلامه لا يشبه كلام المخلوقين , كما لا يشبه سائر أو صافه أو صاف المخلوقين ، ه « الاعتقاد للبيهقى _ ص ٣٥ _ ٣٦ » .

١) المصدر السابق: ص ٩٨.

بعض أصحابنا إلى القول بأن كلام الله تعالى القائم بذانه خس صفات مختلفة » (').

فاذا كان الكلام - فيما أثبته الاشاعرة - برجع إلى معنى واحد ، فان ذلك فيما - يرى ابن تيمية - مؤد إلى أن يكون الوحى العام الذي هو لآحاد العباد ، غير زائد على التكليم الذي فضل به الله موسى « عليه السلام » ، ولكن آيات القرآن تؤكد كونه زائداً على الوحى ، كافى قوله تعالى ﴿إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح ﴾ (١) إلى قوله ﴿ وكلم الله موسى تكليما ﴾ (١) ، إذ فضل تعالى موسى بالتكليم على غيره ممن أوحى إليهم ، وهذا يدل - فيا يذكر ابن تيمية - على أن الله يكلم عبده تكليما زائداً على الوحى الذي هو قسيم التكليم الحاص .

أما عن قول الاشاعرة بأن الله قد كلم موسى ، بمعنى أنه خلق فيه إداركا فهم به ذلك المعنى النفسى الذي ليس بصوت ولا حرف ، فانه لايخلو _ مما يقول ابن تيمية ، من أن يكون موسى قد فهم ذلك المعنى كله ، أو أن يكون فهم بعضه . فإن كان قد فهمه كله فإنه يكون بذلك قد علم الله تعلى وأحاط بجميع أخباره وأوامره ، وهو ما يعلم فساده بالضرورة . وأن كان قد سمع بعض الكلام النفسي ، فإن كلام الله يذلك يكون قد تعدد و تبعض ، مما يوجب تناقض الاشاعرة في هذا المجال .

١) الآمدى: أبكار الأفكار - ج٧ - ص ٢٧٤.

٢) سورة النساء: آية ٦٧ .

[.] पश्ची ह द (भ

الفصالالسادش

in ally in

الحداث متبهة التوسد بين القائل والدعات والبواج الكان والدغات

و موقف الرالي من العدرة والإمالة

العلاقه بين الذات والصفات عند الغزالي ومدى تأثره بأئمة الاشاعرة

أولاً : حقيقة التوحيد بين الذات والصفات والتمييز بين الذات والصفات وموقف الغرالي من المعتراة والقلاسفة :

CARLET !

ولا كاموقف الفرالي: الألمان وعد المراحك الارادات

المحسر والوراعيد في الول ر المان الماني والدة على الذات قائمة بها قديمة كهي الدات قائمة بها قديمة كهي الدات قائمة بها قديمة كهي الدات الماني والدة على الدات قائمة بها قديمة كهي الدات الماني والدات قائمة الماني والدات وال ٧ - صفاته تعالى ليست هى الذات و لا غير الذات .

ثانيا : العلاقة بين الاساء و بين الذات والصفات والافعال عند الفزالي .

الرجي الإعلام عند المراس المرا

عَافِرِنا ، فرورت (الله أخرى الله وفي للنواء جري الله الله وم

ثالثا: مدى متابعة الغزالي للمدرسة الاشعرية .

a person of person and a local and HE ENDELLIS IN THE The State of the S by many and the state of the state of And the Bull Blade of the same The state of the s THE RESIDENCE OF THE PARTY OF T

أولا: حقيقة التوحيد بين الذات والصفات والتمييزبين الذات والصفات

وموقف الغزالى من المعتزلة والفلاسفة

1 - 34=-4:

إذا كنا في الفصول السابقة قد عرضنا لمذهب الغزالي في إثباته الصفات للبارى تعالى ، فإنه يمكننا القول بأن مذهبه يعد ممثلا لواحد من تيارين سادا الحياة الفكرية في مجال البحث الإلهي آنذلك ، و نعني به تيار الإثبات في حين كان هناك تيار آخر يقف على النقيض منه ، وقد تمثل في نفي صفات المعانى عن البارى عز وجعل ، وكان ممن ترعموة المعتزلة متابعين في ذلك الفلاسة ـ - ق .

وقدكان السبب فى نشأة كلاالنيارين تلك الشبهات التى أثارتها السبئية أو اخر عهد الحلفاء الراشدين ، فيما يتعلق بالتشبيه والتجسيم والتي تا بعهم فى القول بها بعد ذلك بعض غلاة الشيعة، إلى الحد الذى دفع بأصحاب الفرق المختلفة إلى محاولة رد هـذه الشبهات دفاعا عن العقيدة الإسلامية وسلامة دعاممها من التشويش ، بأسالب اختلفت فيا بينهم ، وترتبت عليها نتائج تباينت فى درجة اقترابها وابتعادها عن مذهب السلف من الصحابة والتابعين .

وتفصيل ذلك هو أن القرآن قد ظهرت فيه آيات تصف المعبود بالتنزية المطلق الظاهر الدلالة من غير تأويل ، وهى سلوب كلها ، صريحة فى بابها ، فوجب الإيمان بها ، وقد فسرها النبي (عَلَيْكَاتُهُ وَ) والصحابة والتابعين على ظاهرها . ثم وردت آيات أخرى قليلة توهم التشبيه ، مرة فى الذات ومرة فى الصفات .

فأما السلف فغلبوا أدلة الننزيه لكثرتها ووضوح دلالتها و علموا استحالة التشهيه، وقضوا بأن الآيات من كلام الله، فآمنوا بها ولم يعترضوا لمعناها ولا تأويل ""، إذ كانوا متحققين بالإيمان علما وعملا ، ولذاك فلم يجنحوا إلى التعمق والبحث الجدلى العقلي في أمور العقائد ، وعلى ذلك فقد مضى زمن النبي (عِلَيْكَاتُهُ) والمسلمون على عقيدة واحدة هي ما جاء في كتاب الله ، لأنهم أدركوا زمان الوحى وشرف صحبة صاحبه، فأزال نور الصحبة عنهم ظامة الشكوك والأوهام (") ، فقد خشى الصحابة أن يؤدى البحث العقلي في مجال العقائد إلى انقسام المسلمين ، فنهوا عن ذلك وحرصو على توحيد الكلمة أن يكونوا على منهاج واحد في أصول العقائد ، وإن كان توحيد الكلمة أن يكونوا على منهاج واحد في أصول العقائد ، وإن كان

۱۱ ابن خلدون: المقدمة _ ص ۳۲۵، أيضا الملل والنحل للشهرستاني ح ۱ ، ص ۱۰۶، أيضا أساس التقديس للرازي _ ص ۱۰۸، و أيضا تلبيس إبليس لابن الجوزي، ص ٥ - ٥٠ ، أيضا لمعة الاعتقاد لابن قدامة _ ص ١٠ - ١٢، أيضا دفع شبه من شبه للحصني ص ٥ - ٧ ، أيضا الأسما، والصفات للبيهق ص ٥ - ٧ ، أيضا الأسما، والصفات للبيهق ص ٣٥٠ ، و أيضا تعليق الكوثري على الأسما، والصفات للبيهق – ص ٣٥٠ . إذ يرى أن المساك الحق في ذلك هو التفويض فيا للبيهق – ص ٣٥٠ . إذ يرى أن المساك الحق في ذلك هو التفويض فيا مذهب أهل السنة _ مقالة للدكتور زكى نجيب محود _ مجلة الهلال _ العدد الحادي عشر _ السنة الثالثة والتسعون .

۲) مصطفى عبد الرازق: تمهيد التاريخ الفلسفة الاسلامية - ۲۷۲،
 وأيضا مفتاح السعادة لطاش كبرى زاده - ص

٣) البغدادى : الفرق بين الفرق - ص ١٤

يقول ابن العتبم " قد تنازع الصحابة فى كثير من مسائل الأحكام ، وهم سادات المسلمين وأكمل الأمة إيمانا ، رلكن بحمد الله لم يتنازعوا فى مسألة واحدة من مسائل الأسهاء والصفات والافعال ، بل كامم على اثبات ما نطق به الـكتاب الغزيز والسنة النبوية ، كاهـة واحدة من أولهم إلى آخرهم » (ا).

غير أنه لم يلبث أن تشكك بعض أهل الاهوا، من المسلمين في العقيدة الإسلامية وذلك في أواخرعهد الصحابة ، فأطلقوا العنان لتأويل النصوص القرآنية المتعلقة بالذات والصفات ، وذهبوا في تأويلهم مذاهب بعيدة عن مذاهب السلف فأثاروا بذلك مشكلات وشبهات (٢) ، أيضا اتبع هؤلا، ما تشابه من الآيات و توغلوا في التشبيه (٢).

وقد تمثلت الشبهات التى أثيرت حول العقائد قبيل المائة سنة من الهجرة ، فى مسألة القدر والاستطاعة وقام بها غيلان الدمشق ومعبد الجهنى وألجم بن درهم (أ) . ومنها أيضا _ فيما يذكر المقريزى _ الشبهات التى ابتدعها جهم بن صنوان ، حيث تكلم فى الصفات بعد أن لم يكن الكلام فيها معروفا ، إذ نفى أن يكون لله صفة ، فبث الشك بذلك فى نفوس المسلمين ، واجتذب إليه أنصار كثيرون يميلون إلى رأيه (°) .

١) ابن العتيم : أعارم الم. قعين عن رب العالمين ـ < ١ ص ٥٥

٧) البغدادي: المرق بين الفرق ، ص ١٤ – ١٥

٣) ابن خلدون : المقدمة _ ص ٣٢٥

٤) البغدادي : الفرق بين الفرق ص ١٤ - ١٥

٥) المقريزى: الخطط المعتريزية _ ج ي ص ١٨٢ - ١٨٣

وقد أرجع الغزالي (١) السبب في نشأة علم الكلام إلى ظهور هـؤلاء المبتدعة الباحثين فيما ورد في نصوص القرآن والسنة من عقائد على النحو الذي لم يكن معروفا للصحابة ومن تابعهم، ومحاولة المسلمين المتمكنين بالسنة رد حججهم وكشف شباههتهم (١).

و يوضح المقريزى موقف صحابة النبي صلى الله عليه وسلم من مسألة الذات والصفات فيقول ؛ بانهم قد سكتوا عن الكلام في الصفات ، ولم يفرق أحد منهم بين صفة ذات وصفة فعل (") ولكنهم أثبتوا له سبحانه صفات أزلية ، من العلم والقدرة والحياة والارادة والسمع والبصر والكلام والجلال والاكرام الجود والانعام والعزة والعظمة ، وأنهم قد ساقوا الكلام في هذه الصفات سوقا واحد فلم يميزوا بينها ولم يبحثوها بطريقة منهجية ، مثلا فعل المتكلمون فيا بعد .

ابو الوفا التفتازاني: علم الكلام وبعض مشكلاته _ ص ١٣
 فرق المتكلمون فيها بعد — كما يذكر د. تفتازاني في كتابه

[&]quot; الم و بعض مشكلاته) ص ١٠١ هامش ، بين ما يسمى بالصفات الفعلية . فالصفات الفعلية . فالصفات الذانية كا يذكر الجرجانى - هى ما يوصف الله بها ولا يوصف بضدها ، نحو القدرة والعزة والعظمة وغيرها (تعريفات الجرجانى - مادة الصفات الذاتية) . والصفات الفعلية ، هى ما يجوز أن يوصف لله بضدها ، كارضا و الرحمة و السخط و الغضب و نحوها (تعريفات الجرجانى - مادة الصفات الفعلية) .

يقول المقريزى. « هكذا اثبتوا (ر) ما أطلقه الله سبحانه وعلى نفسه الكريمة من الوجه واليد ونحو ذلك ، مع ننى مماثلة المخلوق ، فأثبتوا (د) الصفات بلاتشبيه ، ونزهوا (الله) من غير تعطيل ، ولم يتعرض مع ذلك أحدد منهم الى تأويل شى، من هذا ورأوا باجماعهم اجراء الصفات كما وردت. ولم يكن عند أحد منهم ما يستدل به على وحدانية الله ، وعلى اثبات نبوة محدد صلى الله عليه وسلم سوى كتاب الله ، ولاعرف أحدد منهم الطرق الكلامية ولا مسائل الفلسنة ، فمضى عصر الصحابة (د) عنى هذا النحو » (١).

و يمكن لنــا أن نقــول ان الكلام فى الصفات قد ظهر منذ أو اخر عهد الخلفاء الر اشدين بظهور بعض الفلاه المتطرفين ، كالسبئية الذين ذهبوا الى

۱) المقريزى: الخطط المقريزية ـ ج ف ـ ص ۱۸۱. وجدبر بالذكر أن ابن حزم فى (الفصل) يذهب الى ابعد من ذلك فيقول: هو أما الحلاق لفظ الصفات لله تعالى عزوجل، فيحال لا يجوز، لان الله تعالى لم ينص قط فى كلامه المنزل على لفظه الصفات، ولا على لفظ الصفة، ولا حفظ عن النبي صلى الله عليه وسلم بان الله تعالى ذو وصفة أو صفات، نعم ولاجاء قط ذلك عن احد من الصحابة (ر) ولا عن أحد من خيار التا عين، ولا عن أحد من خيار البه التا عين، ولا عن احد من خيار البه التا عين، ولا عن أحد من الصفات ولا اعتقاده، بل هى بدعة منكره، وإنها اخترع لفظ الصفات المهتزلة وهشام ونظراؤه من الرافضة، وسلك سبيلهم قوم من اصحاب الكلام، (الفصل ح ٢ ص ١٢١

الشتبيه . وتابعهم بعد ذلك على مذهبهم بعض غلاة الشيعه الاخرين . (١) وهؤلاء شبهوا الذات للالهية بذوات المخالوقين والتبروها احيانا جاله صفات الاجسام ، كما يتضح ذلك من الفصول السابقة .

ويرى د. تفتاز انى (٢٠ أن السبئيه وغيرهم من فرق الغلاه ، قد تأثروا في قولهم بالتشبيه والتجسيم ، بقولهم بالوهية على وذريته أو يتناسخ الجزء الالهى فيهم ، قد تأثروا في ذلك بمذاهب الحد لول والتناسخ ، ومذاهب اليهود والنصاري . اذ أن اليهود قد سبقوهم الى تشبيه الخالق بالمخلوق ، بل قد يكونوا أول من احدث القول بالتشبيه (٦) من أن الهيولي كانت في

۱) البغدادی: الفرق بین الفرق به ص ۱۳۰۵ و ایضا: اعتقادات فرق المسلمین و المشرکین للرازی ص ۹۳ به ۶۰ و أیضا : الملل و النحل للشهرستانی ج ۲ ص ۱۱

ب أبو الوفا التفتاز انى : علم الكلام و بعض مشكلاته ص ١٠٠
 ٣) عبد الرحمن بدوى : مذاهب الاسلاميين هـ ص ٥٠٠
 المال والنجل للشهر ستانى ج ١ ص ١٠٠

للجميل صليبا ج ٢ مادة « هيولي » ص ٢٣٥ . والهيولي عند القدماء على اربعة أقسام وهي : الهيولي الأولى وهي جوهر غير جسم قابل لما يعرض لذلك الجسم من الانصال والانفصال ، وهي على للصورة الجسمية . والهيولي الثانية ، وهي جسم قامت به صورة كالاجسام بالنسبة الى صورها النوعية . والهيولي الثانية ، وهي الاجسام مع العمورة النوعية التي صارت علا لصور أخرى ، كالخشب لصورة السرير . والهيولي الرابعة ، وهي أن يكون الجسم مع الصورة البدن . =

الازل جوهرا خاليا من الاعراض ثم حدثت الاعراض فيها، وهي لاتخلو منها في المستقبل (١)

وقد كان من الطبيعي أن نتير آراء ابن كرام و اتباعه ، الفرق الاسلامية الاخرى ، لما فيها من خالفة ظاهرة لما أوجبه الاسلام من اعتقاد التغزيه ، ومن ثم فقد هب المعتزلة لمناظرة الكرامية يقول المقربزى: « وكانت بين الكرامية بالمشرق و بين المعتزلة مناظر ومناكرات وفتن كثيرة متعددة » (١) أيضا فقد نهض للرد على الكرامية متكلمو أهـل السنة . وقد وصف الشهرستاني الحكرامية بانهم « ليسوا علما معتبرين » بل « سفها، وجاهلين » (١)

⁼ وجملة القول ان الهيولى الأولى جزء الجسم، والثانية نفس الجسم، أما الثالثة والرابعة فالجسم جزء لهما. والهيولي هي المرادنة للمادة، والفرق بينها أن المادة تقال لكل موضوع يقبل الكال باجباعة إلى غيره، على حين أن الهيولي على الاطلاق هي المادة الأولى، واطلاقها على بلق الاجسام انها يكون بالتقيير، فيقال ثانية وثالثة ورابعة. ناهيولي اسما، باعتبارات مختلفة، فهي قابل من جهة استعدادها للصورة، وهي مادة وطينة من جهة توارد الصور المختلفة عليها، وهي عنصر من جهة ابتدا، التراكيب فيها، وهي اسطقس من جهة أن التحليل ينتهي اليها « المعجم الفلسفي للدكتور وهي اسطقس من جهة أن التحليل ينتهي اليها « المعجم الفلسفي للدكتور ممليا ج مادة « هيولي » ص ٣٦٥ – ٣٥٠ ، وأيضا: كشاف مطلاحات الفنون للتهانوتي – مادة « مادة »

١ ـ البغدادي : الفرق بين الفرق ص ٢٠٣

٢ ـ المقريزي . الخطط المقريزية ج ٤ - ١٨٣٠

٣ ـ الشهرستاني الملل والنحل جرا ص١٠٨

وهناك بعد ذلك فريق من المتكلمين أصحاب الحديث ، أثبتوا ه م الآخرون الصفات ولكنهم بالغوا كسابة مهزم فى الاثبات حتى وقعوا فى التشبيه والتسجيم وهم الحشوية ، فقد أخذوا النصوص الدينية بظواهرها ، إذ لا مدخل عندهم فى معرفة الله ، ولذلك فهم يقفون عند مسألة الذات والصفات عند حدود الالفاظ فى النصوص القرآنية و نصوص الاحاديث كالاستواء والوجه واليدين والجنب والمجىء والاتيان والفوقية وغير ذلك ، ولم يذهبوا فياوراءها بحثا عن تفسيرا أو تأويل ، حيث وجدوها على ما يتعارف فى صفات الاجسام (١)

وفى ذلك يقول ابن رشد: « أما الفرقة الني تدعى الحشوية ، فانهم قلوا أن طريق معرفة وجود الله هو السمع لا العقل ، أعنى ان الإيبان. بوجوده الذى كلف الناس التصديق به ، يكنى فيه أن يتلقى من صاحب الشرع ، ويؤمن به أيهانا ، كما يتلقى منه أحوال المعاد ، وغير ذلك مما لا مدخل فيه للعقل . وهذه الفرقة الضالة الظاهر من أمرها انها مقصرة عن مقصود الشرع في الطريق التي وصفها للجمع ، مفضية الى معرفة وجود الله فهذا حال الحشوية مع ظاهر الشرع ، (١)

وإذاكان ذلك هو تفصيلنا لنشأ التيار الأول وهو اثبات الصفات ، لدى متقدمى المتكلمين من أهل السنة والمجسمة ، فان ثمة تيارا آخر يشمل الجانب الآخر من مشكلة الذات والصفات ، غير هذا الذي وجدناه عند هؤلاء ، ومضاد له تهاما ، هو تيار نني الصفات، والذي مثله المعتزلة على مسرح الفكر الاسلامي في تلك الفترة ، أسوة بهاذهب اليه فلاسفة الاسلام.

١) المصدر السابق: ج١ ص ١٠٥ - ١٠٦

٢) ابن رشد: الكشف عن مناهج الادلة ص ٢١

تماما كما شبه النصارى من بعدهم الحلق (المسيح) ، بالحالق ، متأثرين بهم ، ومن ثم سرت هذه الشبهات إلى أذهان أولئك الغلاة ، وعملت عملها فى آرائهم . وقد تجردت للرد على هؤلاء فرق متكلمى الاسلام ومن أبرز هؤلاء الملطى (١) .

والجدير بالذكر أن التشبيه لم يظهر عند غلاة الشيعة فحسب ، وإنما ظهر أيضا عند الكرامية ، وهم أصحاب عبد الله بن كرام السجستاني (٢) ، وهو من مثبتى الصفات إلا أنه ينتهى إلى التشبيه والتجسيم (٣) ، وقد اتهم وأتباعه

۱) الملطى: التنبيه والرد على أهل الاهواء والبدع – ص ١٥٠ وأيضاً: شرح مهم البلاغة لابن أبى الحديد – ج ٢ – ص ٢٧٩ . ويمكن تلمس مذهب هؤلاء فى التشبيه والتعبير فيما أورده الأشعرى فى (مقالات الاسلاميين) ج ١ – ص ٢ – ٧ ، وأيضا: الشهرستانى فى (الملل والنحل) ج ٢ – ص ٢ – ٢ ، وأيضا البغدادى فى (الفرق بين الفرق) ص ٢١٤ ، وأيضا: الاسفرايينى فى التبصير فى الدين) ص ٢٤ – ٤٤ .

۲) المعتریزی . المحطط المعتریزیة - ج ٤ - ص ۱۸۳ ، وأیضا ، نیران
 الاعتدال ج ۳ - ص ۱۱۷.

۳) الشهرستانى: الملل والنحل - ج۱ - ص ۱۰۸ . إذ يذكر الشهرستانى نقلا عنهم انهم يثبترن لله تعالى صفاته الثبوتية ، فقالوا بانه عالم بعلم ، قادر بقدرة ، حى بحياة ، مريد بارادة ، وأن جميع هذه الصفات قديمة أزلية قائمة بذاته ، و أنهم ربا زادوا السمع والبصر والوجه واليدين ، صفات قديمة قائمة بذاته تعالى (بلاكيف) وأنهم قالوا أن البارى تعالى عالم فى قديمة قائمة بذاته تعلى الوجه الذى يكون ، وشاء لتنفيذ علمه فى معز ماته ، الأزل باسيكون على الوجه الذى يكون ، وشاء لتنفيذ علمه فى معز ماته ، فلا ينقلب علمه جهلا ، وأنه مريد لما نخلق فى الوقت الذى يخلق بارادة =

_ حادثه ، وقائل لكل ما محدث بقوله كن حتى محدث .

أبضاً يذكر الشهرستاني انهم جوزوا قيام الحوادث بذاته تعالى ، وقالوا تحدث في ذاته أفعاله وأقواله وادراكه المسموعات والمبصرات . وانهم قد سموا ذلك تسمعا وتبصرا ، وزعموا أن هذه أعراض تقوم بذاته وسموها الخلق . وان القدرة عندهم تتعلق بهذه الحوادث ، والمخلوق يقع تحت الخلق، لا تتعلق به القدرة . أيضا فقد أثبتوا أنه تعالى وصف بالصفات الاختيارية، فهو يتكلم بمشيئته ، وهو يريد بارادة حادثه في ذاته ، ويسمع ويبصر كذلك بسمع وبصر حادثين في ذاته . وأنهم قد منعوا قيام حوادث لا أول لها بذاته ، فجعلوا لما يحدث بذاته إبتدا. ، كما أن ما محدث في ذاته عندهم ليس قابلا للزوال . كذلك بذكر الشهرستاني أن الكرامية أجمعوا على أن الحوادث لا توجب لله تعالى وصفا ولا هي صفات له ، نتحدث في ذاته هذه الحوادث من الأقوال والارادات والتسمعات والتبصرات ولا يكون الحوادث محدثاً ، ولا خالقاً ، وإنها هو قائل بقائليته ، وخالق بخالقيته ، ومريد بمريدتيه . وأن ذلك قدرته على هذه الأشيا. (الملل والنحل ــ جـ١ -ص ١١١ – ١١٣). أيضا يذكر الاسفراييني أن الكرامية قد فرقوا فيها يتعلق بكلام الله بين القول والكلام ، فقالوا أن كلامه سبحانه قدم وليس بمسموع ، ومعناه القدرة على التكلم والتكليم ، واما قوله فحادث وهو حروف وأصوات مسموعة (التبصير في الدبن ـ ص ٦٥ ـ ٦٨) وذلك لأنه يمتنع على أصلهم أن يكون سبحانه في الأزل متكلما بمشيئته وقدرته :=

البغدادى ، إذا ارتأى أن فى اطلاق ابن كرام لفظ (الجوهر) على الله موافقة لما زعمته النصارى ان الله تعالى جوهر (۱) ، وبان تجويزهم لحلول الحوادث بذات الله تعالى فيه مشابهة لما قاله الفلاسفة فى الهيولى (۲) .

وقد ظهر القول بنفي الصفات أول ما ظهر لدى الجهم بن صفوان (")

= نظراً لامتناع حوادث لا أول لها . وقد احتجوا على إثبات بقاء قيام الحوادث بذاته تعالى بقولهم ان تلك الحوادث القائمة به لايخلو منها ولاتزول عنه . لأنه لو قامت به الحوادث ثم زالت عنه كان قابلا لحدوثها وزوالها . وإذا كان قابلا كذلك لم يخيل منها ، وما لم يخل من الحوادث فهو حادث (مجموعة الرسائل الكبرى لابن تيميه -رسالة الفرقان - ج۱ - ص١٩٨٠ - ١٧٠) البغدادي : الفرق بين الفرق - ص٠٠٧

بذكر الجرجاني في تعريفاته أن الهيولي لفظ يوناني بمعنى الأصلو المادة وفي الاصطلاح هو جوهر في الجسم قابل لما يعرض لذلك الجسم من الاتصال والانفصال ، وهو محل للصورتين الجسمية والنوعيه (تعريفات الجرجاني مادة الهيولي) . والهيولي قوة محضة لاننتقل إلى الفعل الا بقيام الصورة فيها، وقد كان أول من إستخدم هذا الاصطلاح هو أرسطو، ثم أخذ به المدرسيون من بعده ﴿ المبين اللا مدى ... مادة (مادة) ص ١٠٨ ، وأيضا: المعجم الفلسني نشرة مجمع اللغة العربية ... مادة (مادة) ص ١٠٨ ، وأيضا : المعجم الفلسني شرة مجمع اللغة العربية ... مادة (مادة) ص ١٦٣ ، وأيضا : المعجم الفلسني الكر بعض المؤرخون ... فيما ينغل لنا د. تفتاز اني في كتابه (علم الكلام) و بعض مشكلاته ص ١١٨ هامش ، أن الجهم بن درهم كان أول من أظهر القول بنفي الصفات، وعنه أخذ جهم هذه المقالة (سرح العيون في شرح رسالته ابن زيدون ... ص ١٥٩) . والدليل على أن الجهم كان ...

(١٧٨ ه) ويصور المعتريزى فتنة بقوله : « ثم حدث بعد عصر الصحابة (ر) مذهب جهم بن صفوان ببلاد المشرق فعظمت الفتنة به ، فانه نفى أن يكون لله تعالى صفة ، وأورد على أهل الإسلام شكوكا أثرت فى المله الاسلامية آثاراً قبيحة تولد عنها بلاء كبير » (١) .

وقد ذهب جهم إلى أنه لا يجوز أن يوصف البارى تعالى بصفة يوصف بها خلقه ، لأن ذلك يقتضى تشبيها ، فنفى كونالله سبحانه حيا عالما، وأثبت كو نه قادرا فاعلا خالقا ، لأنه لا يوصف شى، من خلقه بالقدرة والفعل والخلق ().

فلما جاء واصل بن عطاء ، رأس المعترلة وشيخهم ،أخذ عن جهم و اتباعه فكرة نفى الصفات ، فنفى الصفات بقد من العلم والقدرة والارادة والحياة . وقد كانت تلك المقالة فى بدئها – على حد تعبير الشهرستانى – غير نضيجة ، وكان و اصل يشرع فيها على قول ظاهر ، وهو الاتفاق على استحالة وجود إلهين قديمين أزليين ، حيث قال : ومن أثبت معنى وصفة قديمة فقد أثبت الهين رأ) .

وهذا معناه أن إثبات ما هو قديم، حتى ولوكان صفه ، إلى جانبالذات الالهية معناه إثبات قدعين : الذات والصفة ، وعندئذ يكون القائل بمثابة من

⁼ يقول بنفى الصفات أو التعطيل ، أن الناس كانوا يذمون الخليفة مروان ابن محمد بنسبته إلى الجهم وإلى التعطيل (الكامل لابن الأثير - ج ٥ - ص ١٧١ - ١٧٤)

١) المقريزي: الخطط المقريزية - ج ٤ - ص ١٨٢ - ١٨٣

٣) الشهرستاني : الملل والنحل - ج ١ - ص ٨٦

٣) المصدر السابق: ص ٢٦

بثبت إلهين. وقد ارتأى ماكدونالد أن نظرية واصـــل بن عطاء في نفى الصفات تعد غامضة الأصل (1). غير أن حقيقة القول بنفى الصفات عند واصل وعند من تقدمه الجهمية هي – فيما يرى د. تفتازاني أنه كان بمثابة رد نعل طبيعي لما أثاره المشبهة والمجسمة من شبهات حول الذات والصفات، غير أن واصل في دفاعه عن العقياءة الإسلامية قد بالغ في الاتجاه المضاد للتشبيه ، فوقع بذلك هو وأصحابه في تفي الصفات أو التعطيل (1).

وقد تأثر شيوخ المعترلة بعد واصل بالفلسفة ، فأخذوا يؤيدون مقالته فى نفى الصفات ببراهين عقلية ، فانتهى الأمر بهم إلى أن قالوا بقول الفلاسفة فى هذا الشأن . (٣) وكان هؤلاء العلاسفة يرون أنه تعالى واجب الوحود بذانه ، وأنه واحد من كل وجه (١).

¹⁾ Macdonald · Development of Muslim Theology. New York, 1903, p. 135.

۲) أبو الوفا التفتاز آنى : علم الكلام و بعض مشكلاته _ ص ١١٤
 ٣) الشهر ستانى : الملل و النحل _ ج ١ _ ص ٢٤

بشير في هذا المقام إلى مذهب الفلاسفه على تفصيله ، لـكى يتبين لدى مدى متابعة المعتزلة للفلاسفة فيا ذهبوا إليه من نفى الصفات ، وليتبين لنا أيضا حقيقة مذهبهم ، باعتبارهم إحدى الفرقتين اللتين ركز الغز الى هجومه عليها في هذا الحجال. فلقد بحث فلاسفة الإسلام كابن سينا والفار ابى والكندى وابن رشد وكذلك ابن طفيل صفات الله إنطلاقا من قولهم بالوحدانيه (ثورة العقل في الفلسفه العربيه للدكتور عاطف العراقى - ص ٩٧) فذهبوا إلى نفى تلك الصفات إعتقادا منهم أن اثباتها يؤدى الى حصول التكثر ألى نفى تلك الصفات إعتقادا منهم أن اثباتها يؤدى الى حصول التكثر عائم عنا ينافى وحدانية المبدأ الأول (مفيد العلوم ومبيد الهموم للخوارزمى - ١١- عالم ينافى وحدانية المبدأ الأول (مفيد العلوم ومبيد الهموم للخوارزمى - ١١- عالم ينافى وحدانية المبدأ الأول (مفيد العلوم ومبيد الهموم للخوارزمى المبدئا ينافى وحدانية المبدأ الأول (مفيد العلوم ومبيد الهموم المنور المنورة المبدئا المبدئا المبدئا الأول (مفيد العلوم ومبيد الهموم المبدئا المبدئا المبدئا الأول (مفيد العلوم ومبيد الهموم المبدئا المبدئا المبدئا المبدئا المبدئا المبائل والمبيد العلوم ومبيد الهموم المبدئا المبدئا المبدئا المبدئا المبدئا المبدئا المبدئا المبدئا الأول (مفيد العلوم ومبيد الهموم المبدئا المبدئا المبدئا المبدئا المبدئا المبدئا المبدئا المبدئا الأول (مفيد العلوم ومبيد الهموم المبدئا المبدئات المبدئات المبدئات المبدئات المبدئات المبدئات المبدئات المبدئات المبائل المبدئات المبدئ

=٣٣ ، و أيضا : ثورة العقل في الفلسفه العربيه ــ ص ٩٧) . وترتيبا على ذلك فقد قالوا بأن واجبالوجود واحد بسيط لاتكثر فيه نوجهمنالوجوه وقد إستخدم بعضهم كالفاراني فكرة (التام) كَفتاح للبرهنة على الوحدانية: فالتام هو ما لا يمكن أن يوجد خارجا عنه وجود من نوع وجوده وذلك في أي شي. كان (آرا. أهل المدينة الفاضلة - ص ٥). وإذا كان الله تاما، فانه لابد أن يكون و احدا ، إذ لا يمكن أن يكون هذا الوجود التام نشي. آخر غيره (آرا. المدينة ـ ص ٥ - ٨) فواجب الوجود بمعنى أن الحقيقه التي له ليست لغيره . و واحد بمعنى أنه لايقبل التجزىء (عيون المسائل ــ ص ٥) ولما كان واجب الوجود واحدا من كل وجه ، فهو ليس مجسم ولا مادة جسم ولا صورة جسم ،ولا مادة معقولةالصورة معقولة،ولاصورة معقولة في دادة معقوله (عيون المسائل_ ص ه) اذ لو قلنا أن له تعالى صورة، لادي هذا إلى القول بأن له ماده ، لأن الصوره لا توجد إلا في ماده. أيضا فليس له تمالي ماده ، لأن القول بان له ماده يستتبعه القول بأن له صوره ، إذ الماده لا بدأن يكون لها صوره. ولو قلنا بالماده والصوره بالنسبه لله تعالى ، فان ذاته ستكون مؤلفه من شيئين ، كما هو الحال في الأجسام ، إذ تتألف من ماده ومن صوره (آرا. أهل المدنية ــ ص٣ , وأيضا :ناريخ الفلسفه العربيه لخليل الجر وحنا الفاخوري _ ج ٣ ص ١١٠ وما بعدها). فالله ـ فيما برى الفارابي ـ غير مركب في ماده ومن صوره كما هو الحال في سائر الموجودات، وإذا كانت هذه الموجودات تقبل الانقسام لأنها مركبة، فان الله لا ينقسم لأنه غير مركب من ماده ومنصوره (عيون المسائل للفارابي · (9- A 00

= فالفلاسفة إذن ينفون عن الله تعالى صفاته إستناداً الى حجة التركيب السابقة ، وهى التى يقررها ابن تيمية حكاية عنهم بقوله ؛ و لو كان له صفة لكان مركبا ، والمركب مفتقر الى أجزائه، وأجزاؤه غيره ، والمفتقر الى غيره لايكون واجبا بنفسه » (منهاج السنة _ ج١ _ص١٨٨) وأيضا رتفسير ، ابعد الطبيعة لابن رشد _ ج٣ _ ص ١٦٦٠) ، وأيضا : (تهافت الفلاسفه للغزالى ص ١٧٦) ، وأيضا : (المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد للدكتور عاطف العراقى _ ص ١٧٠) ،

يق ول ابن سينا مهبرا عن ذلك المهنى فى (النجاة) مامؤداه، أن واجنب الوجود واحد بسيط لاكثرفيه لاذهنا ولاخارجا، وكل مايعبر عنه من أسائه ، فمرجعه إلى مفهوم واحد هو نفس ذاته مع ملاحظة سلب أو إضافة (النجاة _ _ القسم الإلهى _ ص ١٠٠ _ ١) أيضا يعبر ابن دشد عن نفس المعنى بقوله: «فالوصف والموصوف بالنسبة للاشياء التي ليست فى هيولى يرجعان إلى معنى واحد من جميع الوجوه ، دون أن نجد جهة بها يفصل المحمول عن الموضوع والوصف من الموصوف خارج الذهن ، أى يفصل المحمول عن الموضوع والوصف من الموصوف خارج الذهن ، أى المدن الشيء وطبيعته » (تفسير ما بعد الطبيعة _ ج س _ ص ١٦٢٢ _ ١٦٧٣).

والفلاسفة رغم ذلك يقولون أن و اجب الوجود خير محض و كمال محض وحق محض ، و أنه عقل وعاقل ومعقول، وعشق عاشق ومعشوق ، ولذيذ وملتذ ولذة ، بل ويثبتون له العلم والقدرة والإرادة ، ونحوذلك من الصفات ويزعمون أن ذلك لا يستلزم الكثرة والتركيب في ذاته (تهافت الفلاسفة للغز الى – ض ١٦٤) . يقول الفارابي موحدا بين ذات ايته وصفاته : =

= «والعاشق منه هوالمعشوق ، وذلك على خلاف ما يوجد فينا، فإن المعشوق منا هو الفضيلة و الجمال و ليس العاشق منا هو الجمال والفضيلة ، فليس العاشق منا هو المعشوق بعينه المعشوق ، والمحب هو المحبوب ، فهو المحبوب الاول والمعشوق الاول ، أحبه غيره أو لم يحبه وعشقه غيره أو لم يحبه وعشقه غيره أو لم يعشقه » (آرا، أهل المدنية الفاضلة – ص ١٨).

وهذا بعنى تمييز الفلاسفة التام بين الله من جهدة ، والموجودات الأخرى كاما ما عدا الله من جهدة أخرى ، إذ أننا بالنسبة لله تعدالى لانستطيع أن تفرق بين ذات وموضوع تبحث فيه هدذه الذات وتدركه . أما بالنسبه لنا فاننا لابد أن نفرق بين طرفين ، طرف أول هو الذات المدركة وطرف ثانى هو الموضوع الذى ندركه أو نحسه أو نعشقه (ثورة العقل فى الفلسفة العربية للدكتور عاطف العراقى - ص ١٠٥) وعلى ذلك فان فلاسفة الإسلام كانوا ينظرون إلى واجب الوجود حين يتحدثون عن صفاته - من جهة ذاته ، ومن جهة مباينته للموجودات الاخرى .

وإذا كان فلاسفة الإسلام قد وحدوا بالنسبة لله بين العقل والعاقل والمعاقل والمعقول ، فقد طردوا القول بهذا في صفة العلم . فالله عالم ولا يحتاج في أن يعلم إلى ذات أخرى خارجة عن ذاته يستفيد منها العلم، بل أنه مكتف بذاته فانه يعلم وأنه معلوم وأنه معلوم وأنه علم، فهوذات واحدة وجوهر واحد تماما كما نقول أن العقل والعاقل والمعقول منه شي، واحد .

و لما كان البارى يعقل ذانه ويعقل ما صدر عنه من سلوكيات ، وكان ذلك موهما للكثرة في ذاته ضرورة تعد العلوم بتعدد المعلومات، فان أقوال

الفلاسفة في هذا المجال تدل على أنهم ينفون إلى حد كبير علم الله بالجزئيات كا سبق أن أوضحنا ذلك في معرض بحث الغزالي و أثمته لصفة العلم الإلحى. و يدلنا على ذلك قول ابن سينا: « ولعلك تقرول إن كانت المعقولات لا تتحد بالعاقل ولا بعضها مع بعض كما ذكرت، ثم قد سلمت أن واجب للوجود يعقل كل شيء فليس واحدا حقا بل هناك كثرة ، فنقول: إنه لما كان يعقل ذاته بذاته ، ثم يلزم قيومته عقلا بذاته لداته أن يعقل الكثرة باكان يعقل ذاته بذاته ، ثم يلزم قيومته عقلا بذاته لداته أن يعقل الكثرة على ترتيب ، وكثرة اللوازم من الذات مبانيه أو غير مبانيه ، لا تثلم الوحدة . والاول يعرض مع كثرة لوازم إضافية وغير إضافية و كثرة سلوب ، و بسبب ذلك كثرت الأسماء ، لكن لانا ثير لذلك في وحدانية ذاته بهذه المحاولة قد استطاع التوفيق بين الفلسفة التي تقول أن الاول لا يعلم إلا ذاته ولا يعلم إلا الكليات ، و بين الدين الذي بجعله عالما بكل شيء

أما الفارابي فان أقواله في هذا المقام تدل على نفس المعنى ، فهو يقول :
«وأما جل المعقولات التي يعقلها الإنسان من الأشياء التي هي في مواد، فليس تعقلها الانفس الساوية لأنها أرفع مرتبة بجواهرها عن أن تعقل المعقولات التي هي دونها ، فالاول يعقل ذاته وإن كانت ذاته بوجه ما هي الموجودات كلها . فانه إذا عقل ذاته ، فقد عقل بوجه ما الموجودات كلها ، لأن سائر الموجودات إنما اقتبس كل واحد منها الوجود عن وجوده ، والثواني فكل واحد منها بعقل ذاته و يعقل الاول ، (السياسة المدنية - ص ٣٤) . =

= وهذا النص يدل دلالة قاطعة على نفيه لعلم الله عالجز ئيات تماما، وقد ذهب إلى ذلك غيره من فلاسفة الاسلام . و إن كان هو لم يصرح مذلك، وهذا هو الذي جعل أراءه في مجــال الحلود يشوبه ا التناقض والتذبذب وذلك نظراً لارتباط علم الله بالجزئيات التي تحدث في الكون بموضوع الثواب والعقاب، خصوصا إذا أضفنا إلى ذلك قو لنا بأن الصفات التي خلعها على الباري ونفيه لها قد جعلت الله بعيد دا من زاوية ما عن مخلوقاته (نورة العقل في الفلسفة العربية - ص ١٠٣) أيضا مذهب الفارابي إلى أن الباري حق في قـوله بأن حقيقة الشيء هو الوجود الذي نخصه (آراء أهل المدينة الفاض_لة_ ص ١١) وَذَلِكَ تَأْسِيسًا بِقُولُ الكُنْدَى فِي ذَاتَ الْمُوضُوعُ ، بأن كُلُّ مَا لَهُ أنية حقيقية _ أي كل شيء يثبت أنه مو جود فعلا _ فلابد أن يكون حقا. يقول الفارابي ملخصا أهم صفاته تعالى : «هو و احد، وهو خير محض، وعقل محض، ومعقول محض، وعاقل محض، وهذه الإشياء الثلاثة كاما فيه واحد وهوحكم وحيى، وعالم، وقادر، ومرمد، وله غاية الكمال والجمال والبهاء . وله أعظم السرور بذاته وهو العاشق الاول والمعشوق الاول . ووجود جميع الاشياء فيه على الوجه الذي يصل أثر وجوده إلى الاشياء فتصير موجوده . والموجودات كلما على الترتيب حصلت من أثر وجوده، (عيون المسائل ــ ص ٣٣ ــ ٢٤) . ويقول في موضع آخر مرتبا على نفيه الصفات قولة بالغيض: «و أجب الوجود مذا ته لاجنس له ولا فصل له و لا نوع له ولا بند له . واجب الوجود لا مقوم له ولا موضوع له ولا عوارض له ، ولاأيس له ، فهو صراح فهو ظاهر الوجود . واجب الوجود مبدى كل=

= فيض، وهوظاهر على ذلته بذاته ، فله الكل من حيث لا كثرة فيه ، فهو من حيث هو ظاهر، فهو ينال الكل من ذاته فعلمه بالكل بعد ذاته ، وعلمه بذاته ، نفس ذاته ، فيكثر علمه بالكل كثرة بعد ذاته ، ويتحد الكل بالنسبة إلى ذاته ، فهو الكل في وحده ، فهو الحق ، وكيف لا وقد وجب ، وهو الباطن ، وكيف لا وقد فهر ، فهو ظاهر من حيث هو باطن ، وباطن من حيث ظاهر . فخذ من بطو به إلى ظهوره جتى يظهر له ويبطن » (فصوص الحكم فص رقم ٨) .

ويقول الفاراني معبراً عن توحيد، وتوحيد أقرانه من الفلاسفه بين الذات لله تعالى وصفاته أصدق تعبير: ايس علمه بذانه مفارقا لذاته بل هو داته ، وعلمه بأكل صفة لذاته ليست هي ذاته ، بل لازمة لذاته ، وفيه الكثرة غير المنتاهية بحسب كثرة المعلومات الغير متناهية ، ومحسب مقابلة القدرة والقوة الغير متناهية ، فلا كثرة في الذات بل بعد الذات ، فأن الصفة بعد الذات لا بزمان بل بترتيب الوجود . لكن اتناك الكثرة ترتيبا ترتقي به الذات، يطول شرحه والترتيب بجمع الكثرة في نظام ، والنظام وحدة ما وإذا اعتبر الحق ذاتا وصفاتا ،كان كل في وحدة ، وإذا كان الكل متمثلا في قدرته وعلمه - وهو بذاك يرد الصفات جميعا إلى العلم والقدرة كما ذكر الغزالي في (المقصد الاسني - ص ٧٥ ، - ١٧٦) - فمنها بحصل الكل مفردا عن اللواحق ثم يكتسي المواد، فهو كل الكل من حيث صفاته ، وقد اشتملت عليه أحدية ذاته » (فصوص ، الحكم - فص دقم ٥٠) .

و كما وجد الفارابي و ابن سينا بين ذات الله تعالى وصفاته ، فقد ذهب=

= نفس المذهب في المشرق الكندي. إذ أننا نلمس في فكره تياراً اعتزالياً وذلك حين نفيه الصفات (المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد للدكتور عاطف العراقي ـ ص ١١٨) ، وأيضاً : ﴿ مَدَاهِبِ فَلَاسِفَةَ الْمُشْرِقِ ـ ص ٩٨ — ٩٩ ، فهو محاول أن يثبت وحدانية النظر إلى الله من جهة ذاته ، فيقرر ذلك بقوله: ﴿ إِنَّ الواحد ليس هو شيء من المقولات ، ولا هو عنصر ولا جنس ولا نوع ولا شخص ولا نفس ولا عقل ولا جــز. ولا جميــع التكثيرز ولا هيولي ولا صــورة ، ولا ذو كية ، ولا ذو كيفية ولاذو إضافة ، ولا موصوف بشيء من باقي المعقـــولات ولا ذو جنس ولا موصوف بشيء مما نني أن يكون واحدا بالحقيقة . فهو إذن وحده فقط محض ، أعنى لا شيء غير واحد ، غيره فمتكثر أنه الواحد بالدّات الذي يتكثر التبه بجهة من الجهات ولا ينقسم بنوع من الأنواع لا من جهة ذاته ولا من جهة غيره ، ولا هو زمان ولا مكان ولا حامل ولا محمول ولا جزء ولا جوهر ولا عرض ، ولا ينقسم بنوع من أنواع القسمة ولا التكثر له » « رسالة إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى _ ص . ١٦ - ١٦١ » أيضها محاول الكندى أن يؤكد على وحدانية الله عن طريق محاولة إثبات أنه نحتلف في ذلك عن بقية الموجودات المخلوقة ، فينغي عنه سبحانه الكثرة والتركيب ، بنفس الحجة التي أوردها ابن تيمية في معرض نقده للفلاسفة فيما سبق أن أوضحناه « رسالة إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى _ ج ١ _ . CY.Y DO

= وقد نحا أبن طفيل نفس النحو ، إذ جرى على مذهب أقرانه في نفس للصفات، وللتي تناولها بالبحث من خلال دراسته لموضوعات أخرى في مذهبه « الميتافزيقا في فلسفة أن طفيل للدكتور عاطف العراقي - ص ١٤٥ – ١٤٦ » . فهو يذهب متابعا للمعتزلة إلى نفي الصفحات لا لشيء إلا إلا أن إثباتها يؤدي إلى حصول الكثرة في ذاته ، حيث يرى أن الصفات الالهيه على نوعين ، أما صفات ثبوت : كالعلم والفدرة والحكمة ، وأما صفة سلب كالتنزة عن الجسانية ولواحقها وما يتعلق بها من قريب أو بعيد . وصفات السلوب يشترط فيها — كما يذكر أبن طفيل ـ التنزيه حتى لايكون فيها شيء من صفات الأجسام التي من جملتها الكثرة ، بحيث لا تتكثر ذانه بهذه الصفات الثبوتية ، ثم ترجع كلها إلى معنى واحد هي صفة ذاته (حي ن يقظان — ١١٣) يقول أبن طفيل في إثباته لوحدانية الله من خلال تنزيهه للحق : وما زال حي يطلب الفنا. عن نفسة والإخلاص في مشاهدة الحق حتى تأتى له ذلك ، وغابت عن ذكره السموات والأرض وما بينها وجميع الصور الروحانية والقوى الانسانية الجسانية وجميع القوي المفارقة للمواد والتي هي الذوات العارفة بالموجود وغابت ذاته في جملة تلك الدوات، وتلاشي كل واضمحل وصار هباء منثورا ، ولم يبق إلا الواحد الحق الموجود الثابت الوجود (حي بن يقظان ـ ص ١١٤).

أما عن صفة العلم والقدرة . فيذهب ابن طفيل إلى أن الله قادر وعالم ، إذأن إيجاد للعالم يدل على صفة القدرة ، كما يدل أيضا على العلم . يقول=

أَن طَفِيلِ فِي رَسَالِتِه (حِي بِن يَقَطَانَ _ ص ٩٦) : ﴿ إِذَا كَانَ اللَّهُ تَعَالَى فاعلا للعالم ، فهو لا محالة قادر عليه وعالم به . » وقدرة الله تعد غير متناهية ، إذ أن الأجسام فحسب هي التي تعد متناهية ، والله منزه عن الجسميه (حي بن يقظان — ص ٩٦ — ٩٧). أيضا ينعي أبن طفيل عن الباري مثلما نفي غيره من الفلاسفة صفات النقص ، إذ يرى أن جميع صفات النقص الموجودة في المخاو قات يعد الله منزها عنها ، فالله تعالى أعظم من مخلوقاته وأدوم وأتم منها ء محيث لا توجد نسبة بينه تعالى وبين مخلوقاته فالله تعالى يتصف بجميع صفات الكال، وهو أحق بها من كل ما نوصف بها دو نه أنهٔ تعالى فوق الكمال والبهاء والحسن ، وليس في الوجود كمال ولا حسن ولا بها، ولا جمال إلا صادر من جهته وفائض من قبله (حي بن يقظان __ ص ٩٩ — ١٠١) . وقد نفي أبن طفيل كغيره من فلاسفة الاسلام عن الباري سبحانه صفات النقص ، فنفي عنه تعالى العدم حيث يقول محاولا الربط بين نفي صفات النقص و نفي العدم : : لقد تتبع حي صفات النقص كلها ، فرآه بريئاً منها ، وليس في النقص إلا العدم المحض أو ما يتعلق مالعدم ، وكيف يكون تعلق أو تلمس بمن هو الوجود المحض الواجب الوجود بذاته (حي بن يقظان ـ ص ٩٩) . فالعدم فيما يرى أبن طفيل ـ لا بد أن يكون منفيا عن الله تعالى ؛ إذ أنه لا يوجد إلا في كاثنات العالم السفلي . وقد سبق للفاراني أن يبين أن العدم لا توجد إلا في عالم ما تحت فلك القمر ، أذ محدث في الموجودات الحادثة المتغيرة ، في حين أن الله سبحانه ليس محادث و لا متغير ، (آراء أهل المدنية الفاضلة _ ص ٢) ،

وأيضًا (ثورة العقل في الفاحفة العربية للدكتور عاطف العراقي - ص

والله _ كما يذكر أبن طفيل _ أزلى أبدى ، فهو الموجود الرفيع النابت الوجود الذى لا سبب لوجوده جميع الأشياء وكل شيء هالك إلا وجهه (حي بن يقظان ص ٩٩) يقوا، أبن طفيل معبر عن مذهبه في النوحيد بين الذات والصفات ، والذى نعده ترديدا لما أرتآه غيره من فلاسفة الاسلام نقلا عن إيمامهم وأستاذهم أرسطو _ أن الله نعالي هوالمعطى لكل وجود وجوده فلا وجود إلا هو ، فهو الموجود وهو الكال وهو التهام وهو الحسن وهو البها، وهو القدرة وهو العلم وهو هو (حي بن يقظان _ ص ٩٩) .

بعد هذا العرض الذي نأ مل أن يكون شاملا لما أرنا و فلاسفة الاسلام في موضوع الذات والصفات ، والذي أنضح من خلله ففيهم لصفات البارى المعنوية و يمكننا أن نقول أن الفلاسفة قد نحو منحى المعتزله في هذا المجال ، فسلكوا بذلك مسلكا مناقضا للمسلك الذي سار فيه مثبتى الصفات من الاشاعرة وأسلافهم من أهل السنة ، فاستحقوا بذلك النقد الذي وجهه الأشاعرة اليهم ، فضلا عن الظاهريين كابن تيمية في كتابه الذي وجهه الأشاعرة اليهم ، فضلا عن الظاهريين كابن تيمية في كتابه (موافقة صربح المعقول الصحيح المنقول - جس - ص ٢٧٤) وكتابة (منها ج السنه - ج ١ - ص ١٨٨ - ١٩٠١) بالنسبة للمعتزلة

وعليه نقول أن الفلاسفة إذا كانوا قد نفوا عن الله صفات المعانى الزائدة على الذات، فذهبوا إلى أنه عالم بالذات وقادر بالذات وكذلك سأثر الصفات = وكان منهم من لم مجز خلوه عنها ، ومنهم من أطلق كلا منها عليه تعالى (المو اقف للابجي بشرح الجرجاني وحاشيتي السيالكوتي وحسن حلمي - مجلد ؛ ج ٨ — ص ٥٤) . وإذا كانت صفات الله عندهم أما سلبية محضه وأما اضافة محضه ، واما مؤلفة من سلب واضافة وكمانت السلوب والاضافات عندهم لا توجب كثرة في الذات (نهاية الاقدام في علم الكلام للشهرستاني ص ١٨٢) فانهم مذلك يكونون قد تشاموا الى حدكبير وماذهب اليه المعترلة في هذا المجال حين اثباتهم لاصل التوحيد . فالمعتزلة حين يدرسون موضوع الوحدانية فانه يتعلق أشاسا بدراستهم للتنزيه والعلاقة بين الصفات والذات وكيف أن صفاته عن ذاته . فالمعتزلة عند ما حاولو ا تحديد معنى الوحدانيـــة ذهبوا الى أن معنى ذلك أن ذاته تعالى ايست مركبة من اجتماع وافتراق وامور كثيرة (مقالات الاسلاميين للاشعري ج ١ ص ٢١٦) ، وأيضا : (مقدمة نيبرج اكم: اب الانتصار للخياط ص ٥٠ - ٥٠) إذ أنه لوكات تعالى مركبا لاحتاج كل جزء الى غيره لان كل مركب يفتقر إلى غيره والله منزه عن الافتقار للغير ، فالله و احد نام وذاته ليست فيها كثيرة بوجه من الوجوه، يدل أيضا على تأثير الكندى رغيره من فلاسفة الاسلام بالتيرار الاعترالي في نفي الصفات، ما أثاره هؤلاء الفلاسفة من التساؤل حول العلاقة بين الذات والصفات ، فقالوا بانها عين ذاته (مذاهب فلاسفة المشرق للدكتور عاطف العراق ص ٩٦ - ٩٩) ، أيضا: (نهامة الاقدام في علم الكلام للشهر ستاني ص ٢٠٠) و هذه نفس مقالة المعتزلة في هذا الموضوع فيا نفصلة في الصفحات القادمة من بحثنا في هذا الفصل . نقول أن مفكرى المعترلة قد تأثروا براس فرقتهم ف يتعلق بنفيهم المصفاث ، وقد زادوا عليه إستخدامهم الحجاج العقلى فى تعضيد دعواهم أسوة بفلاسفة الإسلام الذين نفوا الصفات إنطلاقا من قولهم بالوحدانية حيث ذهب جميع شيوخ المعتزلة إلى إنكارصفاته تعالى الثبوتية السبع الزائدة على ذاته ، باعتبار أن إثبات الصفات يعد مدخلا بالتوحيد بنا اعلى فهمهم لمعنى الواحد والأحد ، فقالوا بأن صفاته تعالى وذاته شيئاً واحداً وليس فيها كثرة بأى وجه من الوجوه (١) . وقد إختلفت عباراتهم في التعبير عن هذا المعنى .

قمنهم من جعلها وجوها للذات ، كالعلاف ، إذ قال بأن الله عالم قادر حى بذاته ، لا يعلم وقدره وحياه قديمة قائمة بذاته وزائدة على ذاته ، وإن كانت هذه الصفات ليست بعلم ولا قدرة ولا هى بالصفات مجتمعة ، وهو بذلك إستطاع أن يتخلص من الوقوع فى الإثينية التى وقع فيها ، اكروا الأشاعرة باثبات قديمين هما ، الذات والصفات (٢).

فهو سبحانه عالم بعلم هو ذاته ، وقادر بقدره هي ذاته ، فالذات تسمي باعتبار تعلقها بالمعلوم علما ، و بالمقدور قدرة و نحو ذلك (٢) . وعلى ذلك

١) أبو العلا عفينى: نظريات الإسلاميين فى الكلمة _ ص ٣٨ ، و أيضا
 الملل والنحل للشهرستانى _ ج ١ _ ص ٤٦ ، و أيضا : حاشية حسن جلبي
 على المواقف بشرح الجرجانى _ ج ٨ _ ص ٤٩ .

٣١ أبو العلا العينى: نظريات الإسلاميين فى الكلمة _ ص ٣٨.

٣) المصدر السابق: نفس الصفحة ، وأيضا: شرح الاصول الخمسة=

يكون مذهب العلاف هو عين ماذهب اليه الفلاسفه في هذا الشأن ، والذين إعتقدوا فيما أوضحنا أن ذاته واحدة لاكثره فيها بوجه من الوجــــوه وترجع إلى السلوب واللوازم (١)

هذا وقد خالف العلاف غيره من المعتزلة حينها قرر أن الله عالم بعلم وعلمه ذاته ، قادر بقدره وقدرته ذاته ، حى بحياه وحياته ذاته ، إذ ذهب أكثر المعتزلة إلى نني الصفات ، فقالوا : عالم بذاته ، قادر بذاته ، حى بذاته ، لا بعلم وقدره وحياه هي صفات قديمة ، ومعان قائمة به ، لأنه لو شاركته الصفات في القدم الذي هو أخص الوصف لشاركته في الالهية (١) فكأن العلاف يثبت الصفات على أنها عين الذات ، وإلى هذا الخلاف يشير فكأن العلاف يثبت الصفات على أنها عين الذات ، وإلى هذا الخلاف يشير الشهرستاني بقوله : « والفرق بين قول القائل ، عالم بذاته لا يعلم ، وبين قول القائل عالم بعلم هو ذاته ، أن الاول نني الصفة والثاني إثبات ذات هو بعينه صفة . وإثبات صفة بعينها ذات » (١) .

⁼ للقاضي عبد الجبار — ص ١٦٦ وما بعدها — ص ١٨٨ ، وأيضا : مقالات الإسلاميين للاشعري — ج ١ ص ٢٥٥ ج ٢ — ص ٢٨٤ ، نهايه الاقدام في علم الكلام للشهرستاني — ١٨٠ ، وأيضا : الملل والنحل للشهرستاني ج ١ – ص ٤٩ ، وأيضا : الانتصار للخياط _ نشرة د. نيبرج ص ٥٠ — ٧٥ ، وأيضا التبصير في الدين للاسفراييني — ص ٤٢ .

۱) مذكر الاشعرى في مقالاته أن أبا الهذيل قد أخذ رأيه في ذات الله عن أرسطوا الذي قال في عض مؤلفاته أن البارى علم كله ، قدره كله ، حياه كله . فأعجب أبو الهذيل بذلك وقال علمه هو هو ، وقدرته هي هو، «مقالات الإسلاميين – ج ٢ ص ٣٨٠ – ٨٥٤ » .

٢) الشهرستاني : الملل والنجل - ج ١ ص ٤٤ - ٥٥ .

٣) المصدر السابق: ص ٠٠٠.

ومن المعتزلة من جعل الصفات تعود إلى معنى السلب كالجاحظ والنظام، ومذهبه فى ذلك ، لا نختلف عن مذهب العلاف. يقول الأشعري موضحا رأى النظام فى ننى الصفات: ﴿ أَنَ اللَّهُ لَمْ يَزَلُ عَالَمًا سَمَّيْهَا بَصِيرًا قَدْيُمَا بِنَهُ سَهُ ، لا بعلم وقدره وحياه وسمَّع وبصر وقدم ، وكذلك قوله فى سائر الصفات ﴾ (').

ويرى النظام فى هذا المجال أن إثبات صفة الله هو إثبات ذاته ، و نفى ضد هذه الصفه عنه . و إنما تختلف الصفات لاختلاف ما ينفى عن الله من وجوه النقص ، فعنى عالم عنده ليس معنى قادر ، ولا معنى عالم دعنى حى ، فرأيه يختلف من هذه الزاوية عما ارتآه العلاف فى هذا المقام .

ويقرر النظام أن إثبات الصفة لله هو فى الحقيقه على سبيل التوسع، إذ هو لو حققت الأمر، إثبات ذاته. فالوجه مثلا يطلق على الله سبيل التوسع، ومعناه الذات، واليد كذلك معناها النعمة. ويرى النظام أن لله تعالى علما وقدره توسعا، أما فى الحقيقه فإننا نثبته عالما قادرا. غير أن النظام كان لا يقول: «له حياة وسمع وبصر ، لأن الله سبحانه — فيما يرى — أطلق صفة العلم على ذاته فى القرآن الكريم، تماماً كما أطلق القوة، ولكنه لم يطلق الحياة والسمع والبصر.

كذلك ذهب النظام وأتباعه من المعتزلة _ فيما يذكر السيد مرتضي (٢) _

۱) الأشعرى : مقالات الأشعرى - ج۱ - ص ۱۹۷ - ۱۹۷ - ۱۷۸ - ۱۷۸ - ۱۸۸ - ۱۸۸ - ۱۸۸ - ۱۸۸ - ۱۸۸ - ۱۸۸ - ۱۸۸

٧) السيد مرتضى : تبصرة العوام في معرفة مقالات الانام - ص ٥٥

إلى أن قدرة الله تعالى وعلمه وحياته وسمعه وبصره وإرادته لا بنبغى أن يقال عنها أنها أشياء أو أجسام أو أعراض ، ولا يقال أنها بعض منه ، وذلك لانها صفات ، كما لا يجوز وصف صفة بصفه أخرى . وكان النظام يقول أن أفعال العباد صفاتهم ، وليست جزءا منهم.

إلا أن هذا الخلاف الذي أشار إليه الشهرستاني بين العلاف وغيره من المعتزلة ، هو من قبيل الخلاف اللفظى ، وحاصل رأى العلاف هو حاصل رأيم . (١) وقد فطن الاشعرى إلى ذلك _ فيما يذكر د. تفتازاني _ فأشار إليه بقوله: (وكان أبو الهذيل كاما قيل له : أتقول أن الله علما ? قال : أقول ان له علما هو هو وكذلك قوله في سهائر أقول ان له علما هو هو وكذلك قوله في سهائر صفات الذات ، فنفى أبو الهذيل العلم من حيث أوهم أنه أثبته ، وذلك أنه علم يثبت إلا البارى فقط ، (١).

ويضاف إلى ذلك أن أبا الهذيلكان يقول: معنى أن الله عالم أنه قادر، ومعنى أنه حى أنه قادر، وهذا لازم له فيما يذكر الاشعرى، ما دام لا يثبت للبارى صفات الاعلى سبيل آنها هى هو. وكان إذا قيل له: فلم اختلفت الصفات فقيرل عالم، وقيل قادر، وقيل حى. فكان يجيب: لاختلاف المعلوم والمقدور، وهو ليس إختلافا حقيقياً _ فيما يرى (٢).

١) أَبُو الوفا الْتَفْتَازَ انَّى : علم الكلام و بعض مشكلاته _ ص ١١٥

٧) الاشعرى: مقالات الاسلاميين - ٢٠ - ص ١٨٦

٣) المصدر السابق: نفس الصفحة . ويرى الشهرستاني أن هناك تشابها
 بين رأى العلاف في الصفات وبين أقانيم النضارى ، إذ يقول: « وإذا =

وعليه فقد أثبت العلاف صفات الذات الالهية على أنها عين الذات ، فاننا إذا _ أضفنا صفة العلم إلى الله ، فهذا اثبات علم هو الله ونفى الجهل عنه ، وحمنى أن الله عالم عنده هو معنى أنه قادر ، ومعنى أنه قادر هو معنى أنه حى ، بحيث يمكن إعتبار هذه الصفات الثلاثه عنده وهى ، العلم والقدرة والحياة _ كما يقول د. تفتازانى _ بمثابة وجوه أو أحوال للذات الالهية ، فضللا عن أنه ليس هناك إختلاف جوهرى بين إثبات العلاف الصفات على أنها عين الذات ، وبين أن ينفيها . ويتفق في ذلك العلاف الصفات على أنها عين الذات ، وبين أن ينفيها . ويتفق في ذلك د. تفتازاني مع قول (١) وهي أعراض وليست أجساما وليست أشياه . (١) ولكن ما يقال في العباد من أن صفاتهم أعراض يمتنع بالنسبة اله ، لانه لا يقال عن الذات الإلهية أنها عرض .

أما المذهب الاخير فيها يتعلق بالصفات الالهية وإرتباطها بالذات عند

⁼ أثبت أبو الهذيل هذه الصفات (العلم والقدرة و الجياة) وجوها للذات، فهى بعينها أقانيم النصارى » (الملل والنحل - ج ١ - ص ٥٠)

ويفصل ما كدونالد ذلك بقوله ان متكلمي الاسلام كانوا يرون اقتراب رأى العلاف من فكرة التثليث المسيحى ، لان أشخاص الثالوت كانوا يعتبرون أحيانا بمثابة صفات شخصه ، كما يتضح ذلك عند يوحنا الدمشق

Deve Lopment of Muslim Theology, by Macdonald, p. 137.

۱) أبو الوفا التفتازانى: علم الكلام وبعض مشكلاته – ص ۱۱٦ – ۱۷ ،
 ۲) عبد الهادى أبو ريده : ابراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفيه – ص ۸۰ – ۸۲ .

المعتزلة ، والذي يمثل تحولا عن آراه المتقدمين منهم ، فهو مذهب أبي هائم المعتزلي (٣٧١ هـ ، وقد ذهب إلى إثبات الصفات أحوالا وراه الذات فقال، بأن الله عالم لذاته ، بمه ني أنه ذو حالة هي صفة معلومة وراه كونه ذاتاً موجودا وهي العالمية . وفي رأيه أن الصفة تعلم على الذات لا بانفرادها ، فأثبت بذلك أحوالا ١٠هي صفات لاموجودة ولامعدومة ولا يجهولة ولامعلومة

١) يذهب الشهرستاني إلى أن إلحال ليس اه حد حقيق حتى يمكن تعريفه بوجهه شامل ، إذ يقول : ﴿ أَمَا بِيَانَ الْحَالُ ، وَمَا هُو أَعْلَمُ أَنَّهُ لَيْسَ للحال حد حقيقي يذكر حتى نعرفها بحدها وحقيقتها على وجه يشمل جميع الأحوال ، مع أنه يؤدي إلى إثبات الحال الحال ، بل لها ضابط وحاصر القسمة ، وهي تنقسم إلى ما يعلل ، وإلى ما لا يعلل ، وما يعلل فهو معان قائمة بذوات، وما لا يعلل فهو صفات ليس لحكاما للمعان ، (نهاية الأقدام في علم الكلام _ ص ١٣٠) ، وأنظر أيضًا تعريف الآمدي للصفة الحالية (المعللة) والصفة الغير معالة في (المبين) ، حيث يعرف (الصفة الحالية) بقوله : ﴿ وهي ما يعبر عنها بالصفه المعللة ، فما كانت في الحكم بها على الذات تفتقر إلى قيام صفه أخرى بالذات ، ككون العالم عالما والقادر قادرا (المبين ـ ص ١٢٠) ، وأيضاً : غاية المرام في علم الكلام ــ ص٢٩). أما الصقة غير المعللة ، فيعرفها قائلا : ﴿ وَهَيَ الَّنَّى لَا يَفْتَقُرُ الْحُكُمُ بِهَا عَلَى الذات إلى قيام صفة أخرى بالذات ، كالعلم والقدرة ونحوهما ، وقد يعبر عنها بالصفات النفسية ﴾ (المبين – ص ١٣١) ، وأيضا : (غاية المرام – ص ٣٠) . والجدير بالذكر أن تعريف الباقلاني للأحوال هو نفس تعريف أنو هاشم له. ١ ، إلا أن الباقلاني يفترق في أن الحال ليست عنده =

ولا قديمة ولا محدثه ، ولا تعرف مستقلة و إنها مع الذات (١) .

ويرى أبو هاشم فى ذلك أن العقل بدرك فرقا ضرور با بين معرفة الشىء مطلقا وبين معرفته على سفة . فليس من عرف الذات عرف كونه عالما ، كما أنه ليس من عرف كونه متحيزا قابلا للعرض : فكون العالم عالما هو حال وراء كونه ذاتا ، أى المفهوم منها غير المفهوم من الذات ، وكذلك القول فى صفة القدرة والحياة . فالصفات - فيا يرى أبو هاشم - هى أحوال للذات الإلهية ، أو هى مفهومات تدرك بها الذات كا تدرك الجزئيات بواسطة المعانى الكلية . وهذا لا يستتبع عنده أن تكون الأحوال زائدة على الذات ، أو تكون هى عين الذات ، فالأحوال عنده هى أشبه ما تكون الاعتبارات العقلية أو الوجوه المعنوية للذات الإلهيه .

ويرى د. تفتاز انى أى رأى أبى هاشم فى الصفات على هذا النحو ، كان يتوسط بين رأيين هما رأى العقرلة فى ننى الصفات ، ورأى أهل السنة ومن تابعهم من الأشاعرة فى إثباتها ، إذ أنه كان يثبت الصفات على وجه ، ثم يعود فينفيها على وجه آخر (٢٠).

لا معلومه و لا مجهولة كما هو شأن الحال عند أبى هاشم . وقد اعتبر
 الباقلاني الصفات أحوالا تهاما كما أعتبرها كذلك الغزالي .

١) الاسفرايينى: التبصير فى الدين - ص ٥٣، وأيضا: الملل والنحل للشهرستانى ج ١ - ص ٨٣، وأيضا: نهاية الأقدام فى علم الكلام - ص ١٣٧ - ١٣٧ - ١٤٥ - ١٤٠ ، وأيضا: الفرق بين الفرق للبغدادى - ص ١١٧ - ١٨٧

۲) أبو الوفا التفتازاني : علم الكلام وبعض مشكلانه _ ص ۲۰، ،
 وأيضا : نشأة الاشعرية و تطورها للدكتور / جلال موسى _ ص ۱۲۹

وجدير بالذكر أن المفترلة على اختلاف فرقهم وإن كانوا قد نفوا الصفات ، فان حجتهم جميعا على ذلك كانت واحدة وهى ، أن الصفات لوكانت زائدة على الذات ، فانة لاتخلو ، إما ان تكون محدثة ، فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى ، وأما أن تكون تلك الصفات قديمة ، مما يلزم عنه تعدد القدما ، لأن أخص وصف له سبحانه هو القدم (١) ، ومن ثم فلوكانت الصفات قديمة كهو ، لشاركته فى الالوهية ، وقد كفر النصارى لقواهم بقدم ثلاثة ، فكيف بمن أثبت أكثر من ذلك . (١)

۱) الشهرستانى: نهاية الاقدام فى علم الكلام ص ١٩٩ ، وأيضا:
 شرح الاصول الحمسة للقاضى عبد الجبار – تحقيق د عبد الكريم عثمان
 ص ١٩٦ – ١٩٧ .

أيضا يستدل المعتزلة على نفيهم نئصفات بدليل مؤداه ، أنه لو كان البارى عالما ، بعلم زائد على ذاته ، وحى بحياه زائدة على ذاته ، كها نرى ذلك فى الانسان ، لكان هناك صفة و موصوف و حامل و محمول ، و هذه نراها فى صفة الجسمية (')، وهو نفس الدليل الذى يستدل به الفلاسفة فى هذا الجال.

كذلك كان من جملة ما استدل به المعتزلة على نفى الصفات ، وتوحيدهم بذلك عين الذات والصفات ، وذلك اعتمادا على تحديهم لمعنى الوحدانية ، هو نفيهم التركيب و الانقسام فى حقة تعالى ، وهذا يؤدى اليه اثبات الصفات فيا يرون . وعلى ذلك فان ذاته سبحانه ليست مركبة من اجتماع وانضام ، لانه لوكان مركبا لاحتاج كل جزء الى غيره ، والله سبحانه منزه عن الافتقار الى الغير (٢) . وهي نفس الحجة الى اعتمد عليها الفلاسفة فى نفيهم الصفات عن البارى تعالى ، انطلاقا من نفس الاصل الذى انطلق منه منكر و المعتزلة ، وهو الوحدانية ، اذ كانوا أول من فلسف فكر و الوحدانية كتكلمى

وأيضا نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام للدكتور على سامى النشار ج ١
 ص ٢٨٧- — ٢٨٨ .

١١٠ عاطف العراق : المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد ص ١٠٩ ـ ١١٠
 أيضا مذاهب فلاسفة المشرق ص ٩٩

٢) ابن تيمية ـ : منهاج السنه ج ١ ص ١٨٨ ، أيضا : تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد ج ٣ ص ١٦٢ ، وأيضا : تهافت الفلاسفة للغزالي ص ٤٠ وأيضا : المنهج النقدى في فلسفة ابن رشد للدكتور عاطف العراقي مد ٥٠ د.

الاسلام . (1)

فاذا كانت فكرة ننى الصفات عند المعترلة قد انبثقت من قولهم بالتوحيد فقد نجمت أيضا عن قولهم بالتنزيه ، إذ نزهوا البارى تعالى عن المسادة وأعراضها تنزيها (٢) تاما . فحاربوا بذلك المذاهب المتعلقة بالتشبيه والتجسيم والتي سرت عدواها إلى الاسلام من الديانات الاخرى و بخاصة اليهودية .

فالجهمية وهم أصل المعتزلة قد نزهوا البارى تعالى عن الانصاف بشى، مما يوصف به العباد من الحياة والعلم والقدرة والارادة ، وأجازوا أن يقال عنه أنه موجد وخالق ونحوه، لان هذه الصفات عندهم لايوصف بها العباد . راحل السبب فى ذلك يرجع الى انهم كانوا جبرية يرون أن العبد لاقدرة له ولا اختيار (٢) ، خلافا للمعتزلة .

غير أن المعتزلة رغم نفيهم الصفات البارى المعنوية،قد اثبتو اله الأسماء، فاطلقوا عليه حيا وعليها وقديرا (١) . وقد فارقو ا بذلك الجهمية والذين نفوا اسماء الله الحسنى كنفيهم لصفاته .

ا أحمد أمين: ظهر الاسلام ج؛ ص ٧٤، وأيضا: في الفلسفة الاسلامية للدكتور ابراهيم مدكور ج٧ ص٣٩، وأيضا: نشأة الأشعرية وتطورها للدكتور جلال موسى ص ١٣٣.

الخياط: الانتصار ـ نشرة الدكتور نيبرج ج ٢ ص ٤١ ، وأيضا
 مقالات الاسلاميين للاشعرى ج ١ ص ١٥٧ ـ ٢١٦

۳) الاسفراييني : التبصير في الدين ص ٢٥ وأيضا : الملل والنحسل
 للشهر ستاني ج١ ص٨٦٠ وأيضا : منهاج السنة لابن تيميه ج١ص١٤٦-٢٤٦
 ١) ابن تيميه : منهاج السنة ج١ ص ٢٣٧

بقى أن نشير فى معرض بحثنا فى هذا المقام ، الى أن المعتزلة وأن كانوا قد انفقوا فيما بينهم على نفى صفات الله الثبوتية انطلاقا من قولهم بالتوحيد وبالتنزيه ، الا أنهم قد انتهوا فى ذلك إلى آراء تتعارض وأصامهم فى التوحيد والتنزيه

فعلى سبيل المثال ، نرى البصريبين منهم قد ذهبوا فيها يتعلق بالاراده ، الى أن ارادته سبحانه ليست قديمة بل انها محدثه لا فى محل (١). وهى بلانزاع صفة ضرورية لله، وإلا حدثت الأشياء بالطبع ... وهذا مالايقر والمعتزلة وغيرهم من فرق الإسلامية _ ولكنهاليست عين الذات لا أن الصفات الذاتية عامة التعلق مما يؤدى إلى إرادة القلافواحش .. تعالى عن ذلك علوا كبيرا، وهذا باطل . كاأنها ليست قديمة بمعزل عن الذات، لأن هذا يؤدى الى تعدد القدماه . ولذلك فلن يبق الا أن تكون حادثة ، لاسيها وهى متجددة . وحدوثها وتجددها _ فيها يرى البصريون من المعتزلة _ محولان دون أن تكون قائمة بذات الله ، فهي إذن حادثة لا في محل (١) .

وقد أحس معتزلة آخرون يها في هذا القول من تمافت ، فردوا الإراده الي العلم أو القدرة (^٢) .

وهكذا فقد استعرضنا فيها سبق مذهب للعنزلة في موضوع العلاقة بين الذات والصفات ، واتضع لنا من خلاله كيف كانوا ممثلين لتيار نني الصفات

١) البغدادي : الفرق بين الفرق ص ١٦٦

٧) الشهرستاني : نهاية الاقدام في علم الكلام ص ٢٤٥ - ٢٥١

٣) المصدر السابق: ص ٢٣٨، وأيضا: في الفلسفة الاسلامية للدكتور
 ابر الته مدكور ج٧ ص٠٤، وأيضا: المقصد الاسنى للغزالي ص ١٧٥-١٧٦

فى الفكر الاسلامى بالأضافة إلى فلاسفة الإسلام. وذلك في مقابل المثبتين من المشبهه والمجسمة من الكرامية والحشوية.

أما التيار أو الانجاه الآخر في موضوع الصفات الالهية فيمثله المثبتون لتلك الصفات وهم بالاضافة إلى طوائف المشبهه والمجسمة من الحشوية والكرامية، أثناء المدرسة الأشعرية وأسلافهم أهل السنة الذين اثبتوا لله تعالى صفانا توفيقية ، غير أن مفكرى الاشعرية قد زادوا عليهم استخدام الحجاج العقلى لتعضيد وتقوية المذهب، لمكى يكونوا على قدم المساواة مع خصومهم من المعتزلة والفلاسنة والذين استخدموا أدلة عقلية لتقوية ادعاءاتهم.

و الذلك فاننا ننا ننتقل موضحين مذهب الغزالى فى تقريره العلاقة بين ذات البارى وصفاته بعد أن أوضحنا فى الفصول السابقة اثباته لتلك الصفات المعنوية . ودلك نظرا لكونه أحد ممثلى هذا التيار فى المدرسة الأشعرية ، بالإضافة إلى كونه المحور الرئيسى الذى يدور حول موضوع بحثنا .

The training in the party to

THE RESERVE AND THE PARTY OF TH

market and in a good but There are not the

The state of the s

19-distante metablishmen

THE PARTY OF THE P

٧ _ موقف الفزالي من المعتزلة والفلاسفة:

إذا كان المعتزلة والفلاسفة قد نفوا صف ات المعانى عن البارى سبحانه واعتبر وها عين ذاته ، مستدلين على صحة دعو اهم بأدلة عقلية متنوعة ، فقد تجرد الفزالي كسابقية من الأشاعرة للرد عليهم بحجج مماثلة تشابه في سياقها مع سوقهم لادلتهم ، مقسما ردوده في هدذا المجال إلى أربعة أقسام أو أحكام تضم الصفات الثبوتية _ أو المعنوبة على اختلافها . وقد ذهب إلى توضيح الحكم الأول بقول :

١ _ أن تاك الصفات المعنوية تعد زائدة على الذات الإلهية :

فالبارى سبحانه تعالى عالم بعلم ، حى بحيبة ، قادر بقدر ، ومريد بارادة ، ومتكلم بكلام وسميع بسمع ، وبصيع ببصر ، لأن الصفه لا تنفك عن موصوفها ، فان له سبحانه هذه الأوصاف من هذه الصفات القديمة (١) .

فالغزالي يرى أن وصف العالم مثلا ، هو وصف يدل على ذات له العلم ، وعليه يكون دالا لاثنين لاو احد: الذات والعلم ، فاذا ثبت كونه سبحانه موصوفا بتلك الأوصاف ، كان دلك دالا على اتصافه بالعلم والقدرة والحياة والارادة والكلام والسمع البصر وليس بمجرد الذات (٢٠). كما ذهبت

١) الغزالى : الرسالة القدسية ص ٨٠ ، وأيضا : الاقتصاد فى الاعتقاد
 س ١١٤ .

٢) الغزالي: القصد الاسنى ص ٢٦

٣) الغزالي : عقيدة أهل السنة ص ١٥٧ ، و أيضا : الاربعين ص ١٧ ،
 و أيضا : الاقتصاد في الاعتقاد ص ١١٤

الى ذلك طوائف المعتزلة والفلاسفة نافين عنه تعالى صفاته القديمه ، فقالوا بانه تعالى عالم قادر حى ، لا بالعلم والقدرة والحياة ، وكذا فى سائر الصفات (۱) وقد كان معتمدهم فى ذلك ، أن تلك الصفات لو كانت زائدة على الذات ، لكانت مشاركة للذات فى القدم ، ثما يلزم عنه القول بتعدد القدماء ، أو بحمنى آخر اثبات ذو أت قديمة متفايرة (۲) ، ولذلك كانت تلك الصفات هى عين الذات (۲) . (وقد اتفق للعنزلة مع الفلاسفة فى القول بني

١) الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد ص ١١٤ ، وايضا : تهافت الفلاسفة ص ١٧٢ .

٢) الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد ص ١١٤، وأيضا : تهاتفالفلاسفة
 ص ١٦٣، وأيضا غاية المراد للامدى ص ٠٤

الصفات (١) ، وأنها عين الذات . (١)

ويذكر الغزالي أن الفلاسفة وان نفوا عن الله الصفات فلم يثبتوا بذلك الا ذاتا واحدة من كل وجه ، فأنهم لم ينكروا الافعال ولاكثرة السلوب ولا كثرة الاضافات (٢). وهو يضيف انهم قد ردوا الصفات السبع جميعا الى صفة العلم ، ثم ردوا العلم الى الذات (١) ، فذهبوا الى أن السمع هوعبارة عن علم الباري التام المتعلق بالاصوات . وأن البصر هو علمه بالالوان وسائر المبصرات ، أما حياته فهى عندهم علمه بذاته ، على اعتبار أن كل ما بشعر بذاته يقال أنه حى ، وما لا يشعر بذاته لايسمى حيا .

أما إرادة البارى فيرضح الغزالي ان معناها عند الفلاسفة ، أنه يع لم وجه الخير ونظامة، فيوجد كما يعلمه بالشي، سببا لوجود هذا الشي، وأنه اذا علم وجه الخير في شيء فحصل ولم يكن فيه كراهه، كان راضيا ، والراضي قد يسمى صريدا . فكانت الارادة بذلك ترجع الى العلم مع عدم

⁼ ذواتنا _ وهو ناتج عن قولهم بتأثير قدرتنا في المقدور اتخلافا اللشاعرة فهى بهذا الاعتبار حقيقة القدرة . (حاشية السيالكوتي وحسن جلبي على شرح الجرجاني المواقف _ مجلد ؛ جهر ص ٤٧) .

١) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ص ١١٤

عبد الحكيم السيالكوتى وحسن جلبى : حاشية على شرح المواقف
 للجرجانى ج ٨ ص ٤٥

٣) الغزالي : المقصد الاسنى ص ١٧٥ ، وأيضا : تهافت الفلاسـ فة
 ص ١٦٤ - ١٦٥

ه) الغزالي: المقصد الاسني: ص ١٧٦

الكراهة (1). أما القدرة فمعناها آنه يفعل إذا شاء ولايفعل إذا شاء، وفعله معلوم، ومشيئته ترجع الى علمه وجه الخمير، فما علم الله أن الخمير في وجوده فيوجد منه، وماعلم أن الخير في أن لا يوجد فلا يوجد منه،

ويوضح الغزالى أن الفلاسفة ير، ن أن نظام الحير لا يحتاج فى وجوده الا الى علم البارى به ، ولا يحتاج مالا يوجد فى أن لا يوجد. الا الى عدم العلم بكون الحير منه ، فالنظام المعقول هو سبب النظام الموجود ، والنظام الموجود تبع النظام المعقول – كما يذهبون الى ذلك . ٢٠)

ولما كان العلم فى الشاهد يحتاج فى تحقيق المعلوم الى القدرة ، لان الفعل فى الشاهد انما يكون بجارحه ، فانه يستتبع ذلك أن تكون الجارحة سليمة وموصوفة بالقدرة وذلك بخلافة فى الغائب ، فان البارى لا يفعل بجارحه ، ومن ثم كان علمه كافيا فى وجود المعلوم . و نتيجة لذلك فان القدرة أيضا ترجع الى العلم (ئ) . وعليه فلا تكون الارادة الاعين القدرة ، ولا القدرة الاعين للعلم ، ولا العلم الاعين للذات ، فالكل إذن _ يرجع _ فيا يذكر الفلاسفة _ الى عين الذات (٥) .

١) الغزالي : تهافت الفلاسفة ص ١٦٦ ، وأيضا : المقصد الاسنى
 ص ١٧٦ .

٢) الغزالى : تهافت الفلاسفة ص ١٦٦، وأيضا : المقصد الاسنى ص١٨٦

٣) الغزالي: المقصد الاسني ص ١٧٦

٤) المصدر السابق: نفس الصفحة

٥) الغزالي: تهافت الفلاسفة ص ١٦٧

أما الكلام فانه يرجع - فيما يذكرة الفزالي حكاية عن الفلاسفة والمعترلة الى فعل البارى سبحانه ، وهو ما نحلقه من الكلام فى جسم من الجمادات عند المعترلة (١) ، فى حين أنه يرجع عند الفلاسفة الى سماع نخلقه البارى فى ذات النبى صلى الله عليه وسلم جتى يسمع كلاما منظوما من غير أن يكون له وجود من خارج كما يسمعه النائم ، ويضاف ذلك الى الله تعالى على معنى أنه لم يحصل ذلك فيه بفعل الآدميين وأصوانهم (١).

ويذكر الفزالي أن الفلاسفة بعد أن ردوا صفات الباري إلى العلم، وعموا أن العلم أيضا يرجع الى ذاته ، لانه يعلم ذاته بذاته ، فيكون العالم والمعلوم واحدا ، وانما يعلم غيره من ذاته ، لانه يعلم ذاته مبدا كل موجود فيعلم سائر الموجودات من ذاته على سديل التبعية (٢) ، مما لا يوجب كثرة في ذاته (٤) .

ويرى الغزالي ان أقوى ما أعتمد عليه الفلاسفة والمعتزلة حين نفوا الصفات هو قولهم الذي أشرنا اليه ، بأن تلك الصفات لوكانت زائدة على الذات ، وقد ثبت قدمها ، لكان ذلك مؤديا الى أن تكون مشاركة للذات في القدم ، وحينئذ يلزم القول بتعدد القدماء أو ذوات قديمة متعددة ، ، ، أو

١) الفزالي : القصد الاسنى ص ١٧٥

٧) المصدر السابق: نفس الصفحة

٣) المصدر السابق : ص ١٧٦ - ١٧٧ ، وأيضا : تهافت الفلاسفة
 ص ١٦٧ - ١٧٦

٤) الغزالي : تهافت الفلاسفة ص ١٧٧

ه) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ص ١١٤

حصول الاثنينين بمعنى آخر على قول الفلاسفة (١) .

فان كان الفلاسفة والمعترلة قد انكروا صفاته تعالى ، كالعلم والقدرة والارادة ، وردوها إلى الذات ، وزعموا أن ذلك وأن جاز في حقنا فانه لا يجوز في حق الباري تعالى ، إذ تختلف قدرتنا وعلمنا وارادتنا في الشاهد عنها في الغائب (۱) لانها تتجدد و تطرأ علينا بعد أن لم تكن و تكون نخالفة لبعضها البعض ، فنعتملها بذلك كشيئين حتى حالة مقارنتها لذواتنا من غير تأخير فاننا نعقل كونها زائدة على ذواتنا ،فاذا سلمنا بمقارنتها لذات الاول فانها بذلك كمثيلتها في الشاهد ، فتعقل أشياء سوى الذات ، مما يوجب الكثرة في واجب الوجود ، وهو محال . ومن ثم وجب نفي الصفات عن المبدأ الأول (۲) .

San State of The

١) الغزالي: تهافتُ القلاسفة ص ١٦٧ — ١٧٧

٧) المصدر السابق: ص ١٧٢

۳) المصدر السابق: نفس الصفحة. ويمكن الرجوع فيها يتعلق بها أورده الغزالي من حجج النفاه الى مصادرهم الاساسية ، (كالمغنى) للقاضى عبد الجبار ، ج ؟ ص ٣٤١ — ٣٤٣، وأيضا: (شرح الاصول الخمسة) ص ٢٧ — ١٨٧ — ٢٧١ ، وأيضا! (النجاة) لابن سينا ـ القسم الالهى ص ٢٠٩ — ٢٣٠ ، وأيضا: (الاشارات التنبيهات) القسم الهي ج٣ ص ٢٠٩ — ٢٠٤ ، وأيضا: (نهاية الاقدام في عالم الكلام للشهرستاني ص ٢٠٩ — ٢٨٤ ، وأيضا: (نهاية الاقدام في عالم الكلام للشهرستاني الكلام للشهرستاني الكلام للشهرستاني الكلام للشهرستاني علم ص ٢٠٩ — ٢٠٠ - ١٨٠ - ١٨٠ ، وأيضا: غاية المرام في علم الكلام للامدى ص ٣٨ — ٣٩ — ، و التناسية المرام في علم الكلام للامدى ص ٣٨ — ٣٩ — ، و التناسية المرام في علم الكلام للامدى ص ٣٨ — ٣٩ — ، و التناسية المرام في علم الكلام للامدى ص ٣٨ — ٣٩ — ، و التناسية المرام في علم الكلام للامدى ص ٣٨ — ٣٩ — ، و التناسية المرام في علم الكلام للامدى ص ٣٨ — ٣٩ — ، و التناسية المرام في علم الكلام للامدى ص ٣٨ — ٣٩ — ، و التناسية المرام في علم الكلام للامدى ص ٣٨ — ٣٩ — ، و التناسية المرام في علم الكلام للامدى ص ٣٨ — ٣٩ — ، و التناسية المرام في علم الكلام للامدى ص ٣٨ — ٣٩ — ، و التناسية المرام في علم الكلام للامدى ص ٣٨ — ٣٩ — ، و التناسية المرام في الم

ويبطل أيضا القول باحتياج كل منها للاخر، إذ يترتب عليه الا يكون واحد منها واجب الوجود ، إذ أن واجب الوجود هو ماقوامه بذاته ، مع استفنائه من كل وجه عن غيره (٢) .

و يستحيل كذلك _ كما يذكر الفلاسفة _ أن يكون أحدهما محتاجا دون الاخر ، لان المحتاج في هذه الحالة يكون معلولا ويكون الاخر هو واجب الوجود . فاذا كان الاول ، وهو المحتاج معلولا فانه يكون بذلك مفتقرا إلى سبب أو علة ، مما يؤدى إلى أن ترتبط ذات واجب الوجود بسبب (1) و واجب الوجود لا ارتباط له بعله أو سبب . (0)

الفزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ص ١٣١ ، وأيضا : تهافت الفلاسفة
 ص ١٧٧ .

٧) الغزالي : تهافت الفلاسفة ص ١٧٢

٣) المصدر السابق: ص ١٧٣

٤) المصدر السابق. أفس الصفحة

ه) المصدر السابق. ص ١٦٠

نبذة عن المؤلفة

ولدت فاطمه أحمد رفعت مجد بالاسكندرية في ٦ / ٤ / ١٩٥٨ تدرجت في مراحل التعليم إلى أن التحقت بكلية الآداب .

حصلت على ليسانس آداب سنة ١٩٨٠

حصلت على دبلوم معهد الدر اسات العلميا الإسلامية نظام سنتين بتقدير جيد جداً .

وفى نفس المعهد سجلت رسالة لنيل درجة الماجستير ونجحت فى تمهيدى بجيد جداً وأتمت البحث والذى هو الآن بين أيدينا ككنتاب

وتوفيت في ١٩/٦/٢/١١ وهي تتأهب للمناقشة ونيل درجة الماجستير رحمها الله وأثابها . يرد الغزالى على دايلهم الأول قائلا ،ان قولهم باستحالة الكثرة في واجب الوجود ليس لديهم برهان عليه (1) « إذ لم يستحيل نبوت موجود لا علة لها ، وليس أحدهما علة للآخر » (٢) . ويقرر الغزالى أن الأصح في هذا الشأق أن نقول أن الذات في قوامها غير محتاجة إلى الصفات ، في حين أن الصفات محتاجة إلى المساهد (٢) . وبهذا القول الصفات محتاجة إلى المناهد (٢) . وبهذا القول نعد الغزالي قد إستطاع أن يزيل إلى حد ما الاشكال الذي أثاره الفلاسفة في الدايل السابق من كون إثبات الصفات مؤدياً إلى التثنية .

ويرد الغزالي على قول الفلاسفة بأن علم البارى وباقى صفاته لوكان زائداً على ذاته مفتقراً إليها ، لكان ممكنا لذاته وآجبا لعاد ، وتلك العلة ليست إلا الذات والموصوف بها ليس إلا الذات . فتكون الذات قاعلة وقابلة معا وهو محال ، يرد الغزالي على ذلك بقوله ، أن واجب الوجــود على إصطلاحهم معترف به (٤) من جهة أنه ليس له علة علة فاعلة ، غير أن الاصح أن ثقول أنه كما ثبت أن ذاته قديمة ولا فاعل لها فكذلك تكون صفائه قديمة ولا فاعل لها فكذلك تكون صفائه قديمة ولا فاعل لها العلة القابلية للصفات ، فإن الغزالي لا يعترف بها ، ولكنه يستبد لها بالقول ، إن الدليل لم

ر) المصدر السابق : ص ١٧٣ . العديد السابق : ص

٢) المصدر السابق : ص ١٦٠

٣) المصدر السابق : ص ١٧٣ ر من المحدر السابق :

٤) الرازى: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ـ ص ١٨٣ ، وأيضا:
 تهافت الفلاسفة ـ ص ١٧٣

٥) الغزالي : تهافت الملاسفة _ ص ١٧٤ و الما الغزالي :

يدل الأعلى أثبات طرف ثنقطع به تسلسل العلم والمعلولات و هو محمد بو احد له صفات قديمة لافاعل لها ، كما أنه لافاعل لذاته ، وتكون هذه الصفات متقررة فى ذانه ، وليست تأمّة بغيره كها هو الحال فى الشاهد ، فان علمنا فى ذاتنا تكون محل له ، وليست ذاتنا فى محل . ولما كانت علم الافتقار عندهم الفلاسفة _ هى الحدوث ، وصفاته تعسالى ليست محادثه ، فانه لا يكون فاعلا لها . (١)

يقوم الغزالي متفقا مع ما: هب اليه الفارسة بالنسبه لواجب الوجود بشأن العله العاعليه ، ومنكر القوطم بالعلمة القابلية والتي يرى انهم ليس لديهم برهان على اثباتهم بالنسبة لواجب الوجود و فالصفة انقطع تسلسل علتها الفاعلية مع الذات، أن لافاعل لها ، كها لافاعل للذات ، بل لم تزل بهذه الصفة موجودة بلاعله لها ولالصفتها وأما العلمة القابلة فلم ينقطع تسلسلها الا على الذات ، ومن أين يلزم أن ينتني الحل حين تنتني العله ، والبرهان ليس يضطر الا إلى قطع التسلسل ، ف كل طريق امكن قطع التسلسل به ، فهو و فا ، بقضية البرهان الداعي الى و اجب الوجود . فان أديد بولجب الوجود شي ، سوى وجود ليست له عله فاعلية حتى ينقطع بها التسلسل ، فلا نسلم أن ذلك و اجب أصلا ، رمهما انسع العقل لقول موجود قديم لاء له وجودة في ذانه و في فاته جمعا » (۲) .

The ELECTION

١) المصدر ألسابق: نفس الصفحة

٧ (المصدر السابق : ص ١٧٤ - ١٧٥ -

أما الدليل الثانى (') الذى أستدل به الفلاسفة على صبحة دعواهم بنفى الصفات، وهو ان الصفات وإن لم تدخل فى ماهية الأول بلكانت عارضة بالإضاقه اليه ، كما هو الحال فى الشاهد , فانها تكون دائمة له ، مما يستلزم أن تكون الصفات لازمة للماهية ، وبذلك يمتنسع تقومها بذائها ، فتكون بذلك أعراضا ، والأعراض لا تقوم بنفسها ، فتكون بذلك تابتة للذات ، وتكون الذات بذلك سبباً فيها ، مما يوجب كونها معلولة ('').

يجيب الغزالى على ذلك بقوله .أنكم إذا عنيتم بكون الصفات ثابتة للذات وان _ الذات سبباً لها ، بأن تكون الصفات مفعولة للذات ، والذات فاعلة لها ، فان الذات ايست بفاعلة للصفات كما هو الحال في الشاهد وإذا عنيتم بقولكم هذا أن الذات محل وأن الصفة لا تقوم بنفسها في غير محل ، فهو عين مذهبنا ، وإن أختلفت تعبيراتكم عنه .

وبعبر الفزالي عن ذلك فيقول: لا فكل أدلتهم تهويل بتقبيح العبارة، بتسميته ممكنا، وجائزاً، وتابعا، ولازما ومعلولا، وأن ذلك مستنكر، فيقال: إن أريد بذلك أن له فاعلا، فليس كذلك، وإن ثم يرد به الا أنه لا فاعل لة، ولكن له محل هو قائم فيه، فليعبر عن هذا المعنى بأى عبارة أريد، فلا أستحالة فيه ه (٣).

ذان قام الملاسفة فأ لبسوا دليلهم السابق لباسا آخرا فقالوا : إن إثبات

١) المصدر السابق: ص ١٧٥

٣) المصدر السابق: نفس الصفحة

٣) المصدر السابق: نفس الصفحه.

الصفات يؤدى إلى أن يكون الأول محتاجا اليها ، فينجّم عنه ألا يكون غنيا مطلقا ، إذ أن معنى الغنى المطلق هو من لا يحتاج إلى غير ذاته 11 . كان رد الغز الى بأن صفات الحكال لا تخالف صفات الكامل ، إذ أنه كان لم يزل ولا يزال كاملا بالعلم والقدرة والحياة ، فلا معنى لكونه كاملا إلا وجود الحكال لذاته ، ولا معنى لكونه غنيا إلا وجود الصفات المنافية للحاجة بذاته ، فالحال في حق الله _ هو فيا يرى الغزالى _ أستفادتة صفة كال من غيره ، لا إنصافه بصفة كال هي غيره ، لا إنصافه بصفة كال هي غيره (٢)

فاذا ذهب الفلاسفة فقالوا ، بأن إثبات ذات وصفه وحلول الصفة بالذات ، ينجم عنه التركيب ، وكل تركيب بحتاج إلى مركب ، والمركب بسم ، وهو السبب في نفى الجسمية عنه تعالى ، فان الغز الى ينفى ما أدعوه إذ يوضح هذا الأعتراض يشابه قول من يقول ، أن كل موجود بحتاج إلى موجد ، والكان الأول موجود قديم لا علة له ولا موجد (٢٠) ، كان

۱) المصدر السابق: ص ۱۷۵، وأيضا: المواقف بشرح الجـــرجانى و حاشيق السيالكوتى و حسن جلبى ــ ج ۸ ــ ص ٤٨
 ۲) الغزالى: تهافت الفلاسفه ــ ص ۱۷۹

٣) الغزالى: نهافت الفلاسفة - ص ١٧٦، وأيضا: المضنون الصغير - ص ١٧٨، حيث ذهب الغزالى الى أن أخص وصف للبارى تعالى هو القيومية، ومعناه أن وجوده سبحانه لذاته وكل ماسواه موجود به لا بذاته فوجوده سبحانه ذاتى ليس بمستعار (المقصد الاسنى - ص ٤٧). هذا فى الوقت الذي ترى فيه الأشعرى إلى أن أخص وصف للاله هو القدرة، بينا ذهب الجوينى إلى أن أخص الوصف للبارى الحياة.

موصوفا قديما، ولا علة لذانه ، ولا لصفاته ولا لقيام صفة بذاته ، ولكن الكل بعد قديما ، بلاعلة . وهذا لا يقتضى فيا يقول الغزالى – أن يكون البارى سبحانه جسما ، لأن الجسم يعد حادثا وعله حدوثه أنه لا يخلو عن الحوادث (۱) – ولذلك فهو يلزم الفلاسفة بأنهم إذا لم يستطيعوا أن يثبتوا حدوث الأجسام من ناحيه كونها محلا للحوادث ، فليجيزوا إذن أن تكون الغلة الأولى جسما (۲).

ويلاحظ الغزالي أن الفلاسفة وأن نقوا عن البارى الصفات احترازا عن لزوم الكثرة ، فهم رغم ذلك لم يستطيعوا رد جميع الصفات إلى الذات ، وبخاصة صفة العلم ، إذ يلزم من القول بكونه عالما ، أن يكون علمه زائدا على مجود وجوده (٦) . وهم جميعا يستوون في ذلك سوا، منهم من سلموا بأن الاول يعلم غيره أو من نفوا منهم ذلك ، فهم في كلتا الحالتين لم يستطيعوا أن يتخلصوا من الكثرة .

¹⁾ الغزالى: تهافت الفلاسفة ، ص ١٧٦ ، وأيضا : الرسالة القدسية ، ص ٨٣ . هذا ويذهب الغزالى فى موضوع آخر إلى رأى مخالف لذلك، إذ يرى أن المصحح للاتصال والانقصال هو الجسمية والتحيز (المضنون الصغير – طبعة الجندى – ضمن مجموعة رسائل للغزالى – ج ٢ – ص ١٦٠) وهذا يوجب أن يكون معنى قيام الصفات بالذات وهو معنى حلولى ، وهذا يوجب أن يكون معنى قيام الصفات بالذات وهو بعينه مفهوم دالا على حدوث الصفات نظرا لقيامها بمحل ، وهذا الجمل هو بعينه مفهوم أو معنى التحيز .

٧) الفرالي: تهافت الفلاسفة _ ص ١٧٦

٣) المصدر السابق: نفس الصفحة:

وتقصيل ذلك فيما بذكر الغزالى _ أن القائلين منهم بأن البارى يعلم غيره أن قالوا أنه يعلم الغير بعلم وهو عين علمه بذاته ، فقد لزمهم بذلك التناقض ، اذ العلم بالغير في الشاهد هو غير العلم بالنفس ، لأنه لو كان هو نفسه ، لكان نني العلم تفيا للذات وإثبات العلم إثباتا لها (١) ، اذ أن حد الشيء الواحد هدو ما يستحيدل في الوهم الجدع فيده بدين النفي والاثبات (٢) .

أما الفلاسفة القائلون بأن البارى يعلم الغير بعلم هو غير علمه بنفسه ، فأنهم _ فيها يرى الغزالى _ بجيزون الكثرة لأن الانسان فى الشاهد يستطيع فأن يقدر علمه بنفسه دون أن يقدر علمه بغيره ، لأن علمه بغيره غير علمه بنفسه (٢) . وهذه الكثرة تلزمهم أيضا فى قولهم بأن الله يعلم الغير بالقصد الثانى على سبيل التبعيه (١) ، وهو أنه يعلم ذانه مبدأ للحكل ، فيلزم منه العلم بالكل ، حيث يرى الغزالى أن الأول يعلم ذاته بعلمين لا علم واحد ، فيعلم وجود ذاته فقط بعلم ، وأما العلم بكونه مبدئا بعلم آخر زائد على وجوده « لأن المبدى وأضافة إلى الذات ويجوز أن يعلم الذات ،

١) المصدر السابق: ص ١٧٧

٧) المصدر السابق: نفس الصفحة

٣) المصدر السابق: نفس الصفحة

٤) الغزالى: المقصد الاسنى ـ ص ١٧٦ - ١٧٧ ، وأيضا : نهافت الفلاسفة ـ ص ١٧٧ وأيضا : شرح الطوسى على المحصل الراذى ـ ص ١٨٠ .

و بذكر الغزالى أن المعترلة وأن شاركوا الفلاسفة فى نفيهم لصفات البارى المعنوية إلا أنهم قد فارقوهم فى إثبات صفتين منها ، وهما صفتا الاراءة والكلام (۱) ، إذ ذهبوا إلى أن البارى مريد بارادة زائدة على ذاته ، ومتكلم بكلام زائد على ذاته ، غير أن الارادة يخلقها فى غير محل ، والكلام يخلقه فى جسم جماد ويكور هو الممتكلم به . وهذا يعد باطلا فيما يرى الغزالى

يقول الغزالي مؤكداكون الصفات زائدة على الذات : « إن من ساعد على أنه تعلى عالم فقد ساعد على أن له علما ، فان المفهوم من قولنا : عالم هر من له علم واحد ، فان العاقل يعقل ذاتا ، ويعقلها على حالة وصفه بعد ذلك ، فيكون قد عقل صفة وموصوفاً أما قول المعتزلة والفلاسفة عالم بلا علم ، فهو فيما يرى الغزالي كقول من يقول : « غنى بلا مال ، وعلم بلا عالم وعالم بلا معلوم ، فان العلم والعلوم والعالم متلازمة كالقتل

١) الغزالي : تهافت الفلاسفة — ص ١٨٧

۲) الفزالى: الاقتصاد فى الاعتقاد – ص ١١٤، نود الاشارة فى هذا المجال إلى أن المعتزلة لم يثبتو الجميعا صفة الارادة ، بل أن بعضهم ذهب إلى نفيها كالكعبى والنظام، فقالا: أنه إذا وصف البارى بالارادة شرعا، فليس معناء أن أضيف إلى أفعاله إلى أنه خالقها وأن أضيف وصفه بالارادة إلى أفعال العباد، فالمراد به أنه أمر بها.

والمقتول والقاتل، وكما لا يتصور قاترل ، ولا يتصور قتيل بلا قاتل ولا قتل ، كذلك لا يتصور عالم بلا علم ، ولا علم بلا معلوم ، ولا معلوم بلا عالم . بل هذه الثلاثة متلازمة فى العقل لا ينفك بعضها عن البعض (') .

والصفه عند الفزالي لا تعنى سوى ما وقع الوصف مشتقا منها وهو دال عليها ، وعلى ذلك فالأحو ال نيست إلا الصفات و فلا معنى لكرنه عالما إلا كون الذات على صفة وحال ، تلك الصفة هي الحال وهي العلم ، (٢) والفزالي بذلك يخالف من أثبتوا الأحرال من المعتزلة ويعتبر أقوالهم في هذا المجال هوسا محضا (٣) ، وأن كان متفقا مع من أثبتوها من الأشاعرة كالجويني والباقلاني (٤) .

١) الغز الى : الرسالة القدسية - ص ٨٣

٧) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد - ص ١١٥

٣) المصدر السابق : نفس الصفحة

^{ع) من أشهر من أثبت الأحوال من المعتزلة أبو على الجبائى وأبنه أبو هاشم، وقد وافق أبو على وأبنه نفاه الاحوال من الأشاعرة فيما يتعلق بزيادة العلم والقدرة على الذات، إلا أنهم قد خالفوهم فى تسميتها بالعالمية والقادرية، غير أن أبو هاشم ذهب إلى أن الاحوال ليست بموجودة ولا معدومة ومن ثم كانت غير معلومة، وإنما تعلم اذلك عليها. وهو من هذه الناحية بعد مخالفا لمن نفوا الاحوال من الاشاعرة، إذ ذهبوا إلى كون الصفات معلومه في أنفسها وأما أبو على فقد ذهب كذهب من نفوها من =}

والغزالى بستدل على كرن الصفات زائد، على الذات ، وأن الاحوال المست إلا صفات ، ردا بذلك على الفلا سفة والمعتزلة ، يستدل الغزالى على ذلك بدليل مؤداه ، أنه لو كانت الصفات نفس الذات ، لكان العلم نفس الوجود ، فكان المفهوم بذلك من العلم والوجود أمراً واحدا ، وهوباطل . مما يدل على كون العلم زائدا على الوجود ، وهذه الزيادة لا تخلو ، إما أن تختص بذات الموجود ، أم لا . ويبطل عدم اختصاصها بذات الموجود ، فأنها لا يكون وصفا له . وان كانت الزيادة مختصة بذات الموجود ، فأنها المست - فيما يذكر الغزالى ا إلا العلم (١) ، إذ الصفة هى الموجود ، فأنها المست - فيما يذكر الغزالى ا إلا العلم (١) ، إذ الصفة هى

الأشاعرة فقال بأنها معلومة ، وبذلك يكون خلافة معهم فى اللفظ دون
 المعنى خلافا لأبنه .

أما مثبتو الأحوال من الاشاعرة كالباقلاني والجويني فانهم لم يختلفوا مع أبو على إلا في العبارة ، إذ زعموا أن عالمية الله تعالى هي صفة معلة لمعنى قائم به هو العلم ، فالباقلاني مال إلى أعتبار الصفة حالا ، فيكون الحي حيا عنده وكون العالم عالما وكون القادر قادرا ، راجع الى حال ورا، الحياه والقدرة . هي العالمية والقادرية والحياه ، فانها أحكام لمعان الحياه والعلم والقدرة . هي العالمية والقادرية والحياه ، فانها أحكام لمعان قائمة بالذات : وهو بذلك نخالف أبو هاشم ، إذ الاحوال عنده معلومة دلان ما ليس بمعلوم لا يصبح قيام الدايل عليه » (التمهيد للباقلاني — ص، ٢٠١) . ونمن أثبتوا الاحوال من الاشاعرة الجويني ، وقد ذهب مذهب الباقلاني في الأحوال ، إذ أعتبرها صفات زائدة على الذات .

١) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد _ ص ١١٦

الزيادة المختصة بالذات الموجودة الزائدة على الوجود التي يحسن أن يشتق المدوجود سببه منه إسم العلم(١).

فاذا أعترض المعترله بقولهم ، بأنه إذ أجاز اثبات حقائق مختلفة وخواص متابينة لذات واحدة _ كا أثبت ذلك الغزالى وأئمته فيما سبق أن أوضحناه في الفصول السابقة _ فقالوا ، أنه تعالى يعلم المعلومات المختلفة بعلم واحد ، وكذلك الحال في الفدرة والتي تتعلق بمقدورات لا تتعلق القدرة الحادثة بها وهي قدر مختلفة ، وكذلك الحال في السمع والبصر ، حيث أثبت الأشاعرة أنها يتعلق بحميع المسموعات والمبصرات وهي مختلفة فيما بينها ، وهذا يظهر بصورة أوضح في الكلام ، إذ أنهم قد أثبتوا للبارى كلاما هو صفة واحدة أزلية في ذاتها في أمر ونهي وخير وأستخبار ووعد ووعيد ، وهي حقائق مختلفة أثبتوها لكلام واحد بدعوى أنها ترجع إلى الوجوه والاعتبارات ، لا إلى نفس الكلام .

فاذا كان الأشاعرة قد أجازوا صحة ذلك ، ثم أجازوا كون القدم والوجوب بالذات والوحدة والقيام بالذات والبقاء والديمومه وأنه أول وآخر وظاهر و باطن منزه عن المكان مقدس عن الزمان ، وهي حقائن مختلفة ترجع إلى ذات واحدة ودون أن ؤدى ذلك إلى تعدد الصفات (١) إذا كان الاشاعرة قد أجازوا ذلك ، فليجيزوا إذن أن تنوب صفة واحدة عن العلم والقدرة والحياه وسائر الصفات ، وأن تكون الذات بنفسها كافعه

١) المصدر السابق: نفس الصفحه

٧) الشهرستاني : نهايه الأقدار في عام الكلام ـ ص ١٩٥

ويكون فيها معانى هذه الصفات بحيث يرجع تعـــددها إلى الاعتبارات والوجوه من غير زيادة ، وهذا هو عين مذهبنا ومذهب الفلاحة (١) ــ

يجيب الفزالي على ذلك بقوله ، أن الصفات وإن كانت مختلفه في بينها الذات ، كالعلم فانه يختلف عن الارادة ، وكذلك تختلف الارادة عن القدرة ، والقدرة عن الحياة . إلا أن متعلقات الصفة الواحدة لا تحتلف ولا تتعدد ، إذ تعد داخلة في حقيقة هذه الصفة « فرب شيئين بدخلان تحت حد وحقيقة واحدة لا يختلفان لذاتيها ، وإنما يكون الاختلاف فيها من جهة تغاير التعلق (1).

غير أن ذلك لا يعنى - فيا بذكر الفزالى - أن تكون صفات الله غير داته ، إذ أنه لا يصح أن نقول بأن الصفة غير مدلول الاسم المشتق منها كالعالم والقادر ونحوها ، تماما كما أنه لا يصح القول بأن مفهوم الصفة مغاير لما وضع لها وللذات من غير أشتقاق (٣) ، وذلك مثل صفة العلم بالنسبه إلى مسمى العالم أو مسمى الإله « فانا إذا قاننا الله تعالى ، فقد دللنا به على الذات مع الصفات لا على الذات بمجردها ، إذ أسم الله تعالى لا يصدق على ذات قد أخلوها عن صفات الإلوهية » (١).

١) الغزالى: الاقتصاد فى الاعتقاد _ ص ١٠٧، وأيضا: نهاية الاقدام
 فى علم الكلام _ ص ١٩٦.

٧) الغزالى: الاقتصاد في الاعتقاد - ص ١١٨ - ١١٩

١٢١ ص ٢١٠ السابق: ص ٢١١

المصدر السابق: نفس الصفحة

كذلك يرى الغزالي أنه لايصح أن نقول أن صفات الله عينه ـ كقول المعتزلة والفلاسفة ـ لانها إدراك جر، ، فان « بعض الداخل في الاسم لا يكون عين الداخل في الاحم ، (ا) : وعلى ذلك فان الغزالي ينتهى إلى لا يكون عين الداخل في الاحم ، (ا) : وعلى ذلك فان الغزالي ينتهى إلى ما سبق وأنتهى اليه أثمته ، فيقرر أن صفات الله ليست عين الذات ، كما أنها ليست غير ذانه ، لان « كل بعض فليس غير السكل ، ولا هو بعينه الكل » (۱) . ومعنى ذلك أن جزء معنى الشيء ليس هو غيره ، وإلا لامكن أن نقهمه دونه ، ولا هو عينه لافتقاره إلى غيره . غير أن الغزالي بجيز القول بأن الصفات غير ذاته ، ولكنه يشترط لذلك ألا يكون هناك مانع شرعى يحول دون أطلاقنا وهذا القول (۱) ، وألا تفهم من الغير في اطلاقنا لذلك ، أنه ما يجوز وجوده دون الذي هو غيره بالإضافات اليه ، لان الاضافات اليه ، لان

LESS MEDICAL STREET

١) المصدر السابق: نفس الصفحة

٧) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد - ص ٢١

٣) المصدر السابق: نفس الصفحة

٤) الغزالى: المقصد الاسنى - ص ٢٨. وجدير بالذكر أن الجوينى قد أورد من قبل الغزالى ، وفي نفس المقام دليـــلا آخرا أعتبره أمثل من هذا الدليل. إذ يعتبر الجوينى هذا الدليل والذي أورده الغزالى غير مفيد مع القائلين بمفدم الجواهر وأستحالة عدمها. أمــا التعريف الذي أورده الجوينى والذي جرى عليه متأخرى الاشعريه ، فهو أن المتفايران ها الموجودان اللذان بجوز مفارقة أحدها الثانى بزمان أو مكان أو وجود أو عدم (الارشاد - ص ١٣٧).

أن مضمونها لا يعقل إلا بالقياس بين شيئين ، غير أن ذلك لا يخرجها عن كونها أوصافا ، فهى موجودة ، لاتقوم بنفسها ، بل تقوم فى محل ، فيكون التفاير بهذا الاعتبار من ناحية المفهوم اللفظى ، لا المعنى (١) يقول الغزالي : و فان قولنا : بدل على غير الذات ، أن لم يفسر بأنا أردنا به غير الماهيه المقولة فى جواب (ما هو) (٢) ، ثم يصبح ، ٢٠٠ .

وعلى ذلك فانه إن صح قولنا بأن علم الله تعالى غير ما قارنه من الذات فانه لا يصح أن نقول أن علم الله غير مدلول إسم الله ، ولا عينه ، إذ ليس هو غير مجموع الذات مع الصفات . أيضا فانه لو قطع لنظر عن الذات أو بعض الصفات لما كان الباقى هو مدلول إسم الإله (٤) .

و يعبر الغزالي عن ذلك معلنا متابعته لأنمته فيها ذهبوااليه في هذا المجال. « أعلم أن الصفات السبع عند الأشاعرة ، معان زائدة على مفهوم الذات ، وهي بمثابة الأعيان والأحكام . أنها ليست نفس الذات ولا خارجه عنها (ه)

وينتقل الغزالي بعد ذلك ليؤضح الحكم الثاني من أحكام الصفات هو:

١) الفرالي : الإقتصاد في الأعتقاد - ص ١٢٦

۲) المقصود من الفظ (ما هو) في هذا المجال ، هو حقيقة الذات وما هيتها ، التي بها هي ما هي (المقصد الأسنى للغــــزالى ــ ص ٢٦)

٣) الغزالي: المقصد الاسنى - ص ١٦

٤) المصدر السابق: نفس الصفحة

الغزالي : روضة الطالبين وعمدة السالكين _ من مجوعة فوائد اللالى _
 ٢٠٢ _ ٢٠٠ من جموعة فوائد اللالى _

٢ - أن صفات البارى كلها قائمة بذاته:

فلا مجوز أن يقوم شيء منها بغير ذانه تعالى سواء كان في محل أو لم يكن في محل . وعلى ذلك فالباري سبيحانه عالم بعلم قائم بذاته ، وقادر بقدره قائمة بذاته ، وسميع بسمع قائم بذاته ، وبصيع ببسمع قائم بذاته ، وبصيع ببسمع قائم بذاته ، وبصيع ببسمع قائم بذاته ، خلافا للمعتزلة ، سبحانه مريد بارادة قائمة بذانه ومتكلم بكلام قائم بذاته ، خلافا للمعتزلة ، والذين أثبتوا للباري الإرادة والكلام ، غير أنهم قالوا أنه متكلم بكلام قائم في محل ، ومريد بارادة قائمة لا في محل ، غير أننا نرى أن ما حدى بالمعتزلة إلى قولهم هذا كان تنزيه الباري في المقام الأول ، ولكنهم أخطأوا التعبير عن ذلك ، فأثبتوا تلك الصفات وعطلوا معانيها (۱) .

۱) أحمد صبحى : في علم الكلام _ ج ۲ _ ص ۱٥ ، والدكتور صبحى يكشف لنا عن حقيقة موقف المعتزلة في هذا الموضوع ، فيرى أنهم قد نظر وا إلى الذات الإلهية نظرة ما صدقيه تتصل بالكم ، فاستبعدوا بذلك أى تصور يترتب عليه إثبات الصفات مغايرة للذات مفارقة له إلى ومن ثم رفضوا القول بقيام الصفات بالذات ، معتبرين أن النوحيد لا يكون إلا بأثبات صفات هي هي الذات ، غافلين عن كون الذات تتعلق بالوجود العيني وأن الصفات تتعلق بالوجود الدهني المتعدد . فالإعتقاد أن معني الصفة غير معبى الذات ليس المقصود به _ فيها يرى د . صبحى _ ذاتا مجسردة عن الصفات كا ذهب إلى ذلك الأشاعرة ، وإنما يعني فقط أن الصفة ليست عين ذات الموصوف . وهو يرى أن هذه المشكلة ظلت تواجه المعتزلة ، ولم عين ذات الموصوف . وهو يرى أن هذه المشكلة ظلت تواجه المعتزلة ، ولم تجد حلا إلا على أيدى أبو هاشم حين قال بنظريته في الأحوال ، وإن كنا لا نتفق معه في القول بالأحوال . (في علم الكلام _ ح ۲ _ ص ٥٠)

ويرى الغزاني متابعا أنمته من الأشاعرة أنه من الواجب أن تقــوم صفات البارى بذانه والدليل على ذلك ، أنه لما دل الدليل على وجود الصانع ، فقد دل في الوقت نفسه على صفانه ، وهذا ليس معناه إلا قيام تلك الصفات بذانه (') ، إذ أنه « لا فرق بين كونه تعالى على تلك الصفة وبين قيام الصفة بذاته » (۲) .

وهكذا يري الغزالي أننا إذا أثبتنا لله تعالى العلم ، فقد أثبتنا بذلك علما تألما بذاته ، وإذا أثبتنا له الإرادة ، فقد أثبتنا إرادة قائمة بذاته ، إذ لافرق بين إثبات الصفات وبين قيامها بذته ، فها عبارتان عن معنى واحد . في حين أننا إذ أثبتنا له تعالى تلك الصفات ولم نثبت قيامها بذاته ، فان إثبات تلك الصفات يكون في هذه الحالة ونفيها سواء . يقول الفزالي: «فتسمية الذات تلك الصفات يكون في هذه الحالة ونفيها سواء . يقول الفزالي: «فتسمية الذات مريده بارادة لم نقوم به وإذا لم نقم الإرادة به فسواء كانت موجودة أو معدومة ، فقول القائل : أنه مريد لفظ خطأ لا معنى له ي (٢٠) .

وبينه الغزالى إلى أننا لا ينبغى أن نفهم من قيام الصفات بالذات ، مفهومنا لقيام الأعراض بمحالها كما ذهب الفلاسفة إلى ذلك ، وليست الحقيقة كذلك ، إذ أن الصفات - فيما يرى - تقوم بالذات قيام الصفات بالموصوفات ، فهى قديمه و لا فاعل لها ().

١) الفزالي الإقتصاد في الإعتقاد - ص ١٢٢

٢ المصدر السابق: نفس الصفحة

٣) المصدر السابق! نفس الصفحة

الغزالي : تهافت الفلاسفه _ ص ١٧٥

وفى توضيح الغزالى للحكم الثالث من الأحكام المتعلقة بمسغات الباري المعنوية السبع ، يقرر قدم تلك الصفات ، وذلك خلافا للمعتزلا الذين ذهبوا إلى حدوث ثلاثة منها وهى ، الإرادة والعلم بالحوادث والكلام (١١) . وعليه كان البارى مريد بارادة قديمة وقادر بقدره قديمة وعالم بعلم قديم ومتكلم بكلام قديم ، وكذلك الحال فى باقى الصفات (١) ، « إذ يجب للصفات من نعوت القدم ما يجب للنات » (١) .

ودليل الغزالى على قدم الصفات هو نفس دليل أئمته ، فأنها إن كانت حادثة ، فاما أن يحدثها البارى فى ذانه ، وهو سبحانه ليس محلا للحوادث ، وإما أن يحدثها فى غير ذاته ، وذلك أظهر فى الاستحالة ، كما أنه من المحال أن تكون محدثة وقائمة بذاتها ، لأن الصفة لا تقوم بنفسها () .

و الواقع أن الغزالي قد أقام إثباته قدم الثبات تأسيسا على استحالة كون البارى فيما لم يزل ولايزال محلا للحوادث (°). يقول الغزالى في (الاحياء): إن الكلام بنفسه وكذا جميع صفاته ، إذ يكون محلا للحوادث داخلا تحت

١) الغز الى : الاقتصاد في الاعتقاد - ص ١٢٣

٢) المصدر السابق: نفس الصفحة ، وأيضا الرسالة القدسية - ص ٨٣
 ٣) الغز الى : الرسالة القدسية - ص ٨٣

غ) المصدر السابق: نفس الصفحة ، وأيضا الاقتصاد في الاعتقاد –
 ص ١٢٣ ، وأيضاً المنهج النقدى في فاسفة ابن رشد للدكتور عاطف العراقي – ص ١١١ .

ه) الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد ـ ص ١٢٣ ، وأيضاً الرسالة القدسية ـ ص ٨٣٠

التغير ، بل يجب للصفات من نعوت القـــدم ما بجب للذات ، فلا تعتريه التغيرات ولا تعلم الحوادث ، بل لم يزل في قدمه موصوفا بمحامد الصفات ، ولا يزال في أبده كذلك منزها عن تغير الحالات » (') .

وهو يؤسس استحالة وصفه سبحانه بالحوادث أو كونه محلالها ، على المبدأ الكلامي القائل ، بأن ما كان محلا للحوادث لا يخلو عنها ، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث (۱) . حيث نراه يستدل على صحة ذلك بأدلة متعدة ، أولها (۲) : أنه قد ثبت وجوب الوجود لله سبحانه نظراً لقدمه وأزليته ، بينا انصف الحادث بالإمكان والجواز نظراً لحدوثه ، ولما كان مستحيلا أن ينقلب الوجوب إلى الجواز ، كان محالا أن يكون واجب الذات جائز الصفات ، إذ يترتب عليه اجهاع النقدين : الجواز الوجوب، وهو محال بالضرورة . فلماكان ذلك كذلك كان البارى سبحانه والوجوب، وهو محال بالضرورة . فلماكان ذلك كذلك كان البارى سبحانه المال أن يكون جائز الصفات » إذ يترتب عليه هو واجب الذات فمن المحال أن يكون جائز الصفات » إذ

أيضاً يستحيل أن يكون البارى محلا للحوادث ، لأنه إن سلمنا بذلك لكان لا يخلو ، إما أن ينتهي الوهم إلى قصور حادث يستحيل قبله حادث ، وإما أن لا يرتق إلى ذلك ، فيلزم منه حوادث لا أول لها ، وهو محال (°) .

١ - الغزالى : الرسالة القدسية - ص ٨٣

٢ - المصدر السابق نفس الصفحة

٣ - الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد - ص ١٢٣

٤ - المصدر السابق: نفس العمفيدة

^{· -} المصدر السابق : ص ١٢٣ - ١٢٤

فاذا كانت استحالته لقبول الحادث فى ذاته ، فانها _ فيما يذكر الغزالى _ لا تخلو: إما أن تكون الستحالته لا تخلو: إما أن تكون الستحالته لقبول الحوادث لزائد علمية ، إذ يرى الغرزالى أن كل زائد علمي سبيل الفرض يمكن تقدير عدمه ، وهذا يلزم عنه تواصل الحوادث أبدا ، وهو عال (ا) .

فاذاكان هذا هكذا ، فلم يبقى إلا أن تكون استحالته لقبول الحوادث من جهة أن واجب الوجود يكون على صفة ذاتية قديمة تمنعه من قيول الحوادث . ولما كانت تلك الصفة قديمه واجبة ، فانه من المستحيل – فيا يقول الغزالي – أن نقدر عدمها فيا لا يزال (٢) ، إذ القديم لا يعدم (٦) .

فاذا أثبت الغزالي استحالة أن يكون سبحانه محلا للحوادث من هذه الناحية ، فقد يعترض المعتزلة ، مستدلين بمسألة حدوث العالم (٤) على إبطال دعواه . غير أن الغزالي يحاول دحض دعواءم ، فيؤكد أن الذات الإلهية القديمة الواجبة من المحال أن تنقلب إلى الجواز ، انطلاقا من القول ، بأن ما كان محلا للحوادث ، فلا يخلو عنها . فلما امتنع كون الباري محلا للحوادث في لم يزل ، امتنع منه أن يكون علا للحوادث في لا يزال ، امتنع منه أن يكون محلا للحوادث بهذا يترتب عليه وفيا يرى الغزالي وأن المحدلال المحدلة بمسألة حدوث العالم يعد استدلالا غير صحيح ، إن العالم في الأزل ليس بذات حي تكون قديمة قابلة للحدوث فيطرأ عليها الحدوث بعد أن لم يكن ،

411/Lat 11 / E.

١) المصدر السابق: ص ١٢٤

٧) المصدر السابق: نفس الصفحة

٣) المصدر السابق: ص ١٢٥

ع) المصدر السابق: ص ٢٤،

كما أثبت ذلك الممتزلة ترتيبا على قولهم بشيئية المفدوم (١) .

فالعالم ـ كما يذكر الغزالي ـ ليس بذات ولكنه فعل ، وقدم الفعل محا. لائن القديم لا يكون فعلا (٢) ، بل أن الحدوث أولى به من القدم . وهكذا يتضح فساد استدلال المعتزلة بمسألة حدوث العالم على نقط دعوى الغزالي .

أما عن الدايل الثالث الذي أورده الغزالي في استدلاله على استحالة أن يكون البارى محلا للحوادث، فانه قد بناه على القول الشائع بأن كل قابل للشيء، فلا يخلو عنه أو عن ضده ، إذ يذهب إلى أننا إذا قدرنا قيام حادث بذاته تعالى ، فانه قبل حلوله به كان لا يخلو : أما أن يتصف بضده أو بالخلو أو الانفكاك عنه — وهذا مخالف لما ارتأته الكرامية . ويرى الغزالي أنه إذا كان ضد هذا الحادث ، أو الخلوعية قديا فانه يستحيل عدمه لاستحالة عدم القديم وإن كان حادثا ،كان قبله حادث وقبل الحادث حادث ،

وعليه يرى الغزالي أنه لما ثبت استحالة أن يكون البارى محلا للجوادث وكانت علة حدوث الاجسام هى تعرضها للتغير وتقلب الاوصاف ، وتلك ليست إلا حوادث تحل في الاجسام (١) ، قانه ينبني على ذلك ضرورة أن تكون صفاته تعالى جميعا تقديمة (٥) ,

١) المصدر السابق: ص ١٢٥

٧) المصدر السابق: نفس الصفحة

م) المصدر السابق: نفس الصفحة ...

٤) الغزالي : الرسالة القدسية ص ٨٣ ، وأيضا تهافت الفلاسفة ص ١٨٦

ه) الغزالى: اارسالة القدسية _ ص ٨٣

فاذا انتقلنا من ذلك إلى بيان الحكم الرابع من أحكام الصفات ، كما أوضحه الفزالي ، وجدنا محود بحث الفزالي في هذا المقام يدور حول مسألة أسماء الله ، وهو بالطبع لم يبحثها بطريقة أفقية لاعلاقة لها بالذات والصفات بل أنه قدم لنا في هذا المجال بحثا رأسيا لمشكلة الصفات والذات والافعال وعلاقتها بقضية الانسماء ، بحيث يمكننا القول أن الغزالي قد قدم لنا في معرض توضيحه الحكم الرابع منالاحكام العامة لصفات انه، دراسة موجزة مقيقة ، ربط فيها بين الذات الإلهية وصفاتها وأفعالها وبين أسمائها بطريقة منهجية سليمة .

ونحن فى بحثنا لمذهب الغزالى فى هذا المجال سوف نقتصر على ما أورده الغزالى فى كتابه « الإقتصاد فى الإعتقاد » و « المقصد الا سنى» من الربط بين الذات والصفات والافعال وبين الا سماه ، دور بحث موضوع الا سماه بطريقة مفصلة ، نظراً للتطويل والإسماب الذى التزمه الغزالى فى محثه لهذا الموضوع من ناحية ، ولحروج ذلك عن دائرة بحثنا من ناحية أخرى ، إذ أن بحثنا يتعلق بقضية الا سماه فقط من جهة علاقتها بالذات والصفات .

وفبل أن نشرع فى عرض مذهب الغزالى يجدر بنا أن نشير إلى أن الغزالى و إن انبع فى بحثه لهذا المجال منهجا دقيقا ، بيد أنه لم يكن محدثاً لهذا المنهج، بل أنه كان شائعاً عند من سبقوه من الاشاعرة متقدمين ومتأخرين.

فالغزالي يبدأ متابعاً أساتذته فيفرق بين معنى الاسم والمسمى والتسمية موضحاً مدى صحة ماذهب إليه فرق المتكلمين في هذا المجال ، حيث يرى أنه لا يصح أن نوضح العلاقة بين الاسماء والمسميات ، فنقول بأن الاسم هو المسمى ، أو هو غير ، أو هو غير ،

إذ تعد تلك الأقوال جميعا خاطئة الله وهو في سبيل تو ضيح موطن الخطأ في تلك الأقوال يتجه إلى تعريف كل من الإسم والمسمى والتسمية وكذلك يوضح معنى الفيرية ومعنى الهو هو .

إذ يرى أن معنى الإسم هو اللفظ الموضوع للدلالة و الموجود في اللسان والذي يدل على المعنى الذي في الدهن ، فهو عبارة عن الحروف المقطعة والذي يدل على المعنى الذي للدلالة على أعيان الأشياء (٢).

ولماكان الانتم هو اللفظ الموضوع للدلالة ، فله واضع و وضع و موضوع له (٢) . والموضوع له هو المسمى ، وهو المدلول عليه من حيث أنه مدلول عليه ، أما الواضع فهو المسمى ، وأما الوضع فهو التسمية . والغزالى يرى أن هذه الأسهاء الثلاثة تعد بذلك متباينة المعانى ''، ومن ثم يصدق عليها ما يصدق على المفاهيم المتغايرة كمفهوم الحركة مع التحريك والمحرك . وهذا يعد مخالفا لما ذهب إليه جميع أئمته من اعتبار الاسم هو المسمى وأنه غير التسمية (٥) كا أنه يخالف قول الممتزلة بأن الاسم هو التسمية (٥) . ثم ينتقل الغزالى من ذلك ليو ضح معنى الهو هو ، كى يثبت تهافت قول من قال بأن الاسم هو المسمى ، إذيرى أن لفظ الهو عو يطلق على من قال بأن الاسم هو المسمى ، إذيرى أن لفظ الهو عو يطلق على

١) الفزالي: المقصد الأسنى - ص١٧

٢) المصدر السابق: ص ١٩

٣) المصدر السابق: ص ٢٠ - ٢١

ه) الجرجاني : شرح المواقف للانجى - < ٨ - ص ٢٠٨

٦) المصدر السابق: نفس الصفحة

ثلاثة وجوه: الوجه الأول وبصدق إطلافه على شي، واحد في تفسه وله إسمان متراد إن لا يحتلف مفهلومها البتله ولا يتفساوت بزياده ولا نقصان، وإنما تختلف حروف الأسمين فقط، وهذه الأسماء - فيا يقول تسمى مترادفة، كقول القائل : الحمر هي العقار، والليث هو الأسد (١)

أما الوجه الثانى فيطلق على الأسماء المتداخلة نحو قول القائل: الصارم هو السيف، والمهند هو السيف. وهى أسم اء مختلقة المفهومات وليست مترادفة ، غير أنها تشترك فى معنى واحد من وجه ما، فالصارم يدل مترادفه على السيف من حيث هو قاطع والمهند يدل عليه من حيث نسبته إلى الهند، أما لفظ السيف فيدل دلالة مطلقة إلى غير ذلك من غير إشارة: فالسيف داخل فى مفهرم الألفاظ الثلاثة وإن كان بعضها يشير إلى زيادة (٢).

أما الوجه الثالث من وجوه إطلاقه لفظ الهو هو ، فإن الغزالي يرى أنه يرجع إلى وحـــدة الموضوع الموصوف بوصفين (٢) : فتكون عيناً واحـدة كالثلج مثلا موصوفة بالبياض والبرودة في قولنا : الثلج أبيض و بـادد.

يقول الفزالي موضحا خطأ المعترلة في قولهم بأن الأسم هو المسمي « وعلى الجمله فان قولنا : هو هو ، يدل على كثرة لها وحده من وجه. فأنه

١) الغزالي: المقصد الأسنى - ص ٢١

٢) المصدر السابق: ص ٢٢

٣) المصدر السابق: نفس الصفحة

إذا لم تكن وحدة ، لم يكن أن يقال : هو هو و احد ، وما لم تكن كثرة ، لم يكن هو هو ، فانه إشارة إلى شيئين (١) .

وترابياً على دلك يرى الفرالى أنه لا يصح القول بأن الأسمهو المسمى على قياس الاسماء المترادفة لأسباب عده ، لان مفهوم المسمى غير مفهوم الاسم غير مفهوم الاسم : فالاسم لفظ دال والمسمى مدلول ، أيضا فالاسم قد يكون غير لفظ والاسم عربى وعجمى وتركيأى موضوع العرب والترك والعجم والمسمى قد لا يكون كذاك ، كذاك فان إذا سئل عنه : قيل ما هو ? والمسمى لا يكون الفا من هو (٢) ? . والإضافة إلى ما سبق فالاسم قد يكون عاداً والعسمى لا يكون كذلك ، والاسم قد يتبدل والعسمى لا يتبدل . فالاسم من هذا الوجه لا يحكن أعتبارة _ فيها يذكر الغزالى _ أنه المسمى (١).

أيضا يرى الغزالى أن إطلاق القول بأن الاسم هو المسمى على الوجه الثانى، وهو أن يكون المسمى مشتقا من الاسم و داخل فيه، يعد باطلا، إذ يلزم منه أن تكون التسمية والمسمى والاسم كام ا بمعني واحد، وقد ثبت بطلانه كذلك فان هذه المداخلة ليست من قبيل دخول السيف فى مفهوم الصارم والمهند، لأن الصارم سيف بصفه. وكذا المهند، بالسيف فى مفهوم الصارم والمهند، لأن الصارم سيف بصفه. وكذا المهند، بالسيف داخل فيه، بينها المسمى ليس إسما بصفة، ولا التسمية إسما بصفة (١).

١) المصدر السابق: نفس الصفحة

٣) المصدر السابق: نفس الصفحة

٣) المصدر السابق: ص ٢٣.

٤) المصدر السابق نفس الصفحة.

أما الوجه الثالث من وجوه الإطلاق ، والذي يرجع إلى أتحاد المحل مع تعدد الصفة أنه لا يجرى في الاسم والمسمى ولا في الإسم والتسمية ، حتى يمكن القول أن شيئاً واحداً موضوع لأن يسمى إسما ويسمى تسمية ، كا ترى ذلك في مثال الثلج إذ هو معنى واحد موصوف بصفتين ، وليست الاسم والمسمى ، ولا الاسم والتسمية كذلك .

وبنا، على ذلك بقرر الغزالي بطلان التأويلات السابقة للننظ (الهو هو) فيما يتصل بالاسم والمسمى والتسمية ، إذ تعد غير جارية فيما يتعلق بتلك المفهومات البته ، لا حقيقتها ولا مجازها . غير أنه يجيز إطلاق ما يرجع منها إلى الترادف (1) . ويشترط لذلك ألا يكون في اللغـــة فرق بين مفهومي اللفظين (٢) ، فان كان بينها فرق ، فلا يصح الإطلاق .

غير أن الغزالي وإن أحال أن كون الاسم هو المسمى على معنى حقيقة الاسم و ماهيته ، فانه قد أجاز القول بأن يكون الاسم هو المسمى ، أو هو غيره ، أولا هو هو ولا هو غيره ، باعتبار مفهوم الاسم ومدلوله (۲) .

و يوضح الفزالي هذا المعنى بقوله أننا إذا نظرنا إلى العلاقة بين الاسم والمسمى من ناحية المنهوم ، فان الاسم قد يكون دالا على ذات المسمى وحقيقته وماهيته ، كما هو الحال في أسماء الانواع التي ليست مشتقة من

I Have been been a

7) 14 16 0.1

١) المصدر السابق: ص ٢٤

٢) المصدر السابق: نفس الصفحة

٣) المصدر السابق: ص ٢٥

مسمياتها ، وهو كل اسم يقال فى جواب (ماهو ؟): وهو حقيقة الذات وماهيتها التى بها هى ما هى ، كالا نسان والعسلم والبياض وغيرها . وقد لا يكون الإسم دالا على حقيقة المسمى . كا فى حالة الأسما، المشتقة من مسمياتها ،كالعالم والكاتب ، فانه لا بدل على حقيقة مسماه بل يتركها مبهمه ، وبدل على صفة له (١) .

وهذه الأسماء المشتقه تنقسم — كما يذكر لنا الغزالي _ الى ما يدل على وصف حال فى المسمي ، كالعالم والأبيض ، وإلى ما يدل على اضافة له غير مفايره لحقيقته كالخالق والكاتب . وعلى ذلك فان الأسماء قد تدل باعتبار مفهومها على الذات من حيث ماهيتها وحقيقتها التي بها هي ماهي، وقد تدل على غير الذات ، فيكون المراد بالأسم هنا ، ليس حقيقه الذات وماهيتها ، لأنها تدل من وجه ما على حقيقة الذات ، بل يكون المراد به منهوما ه فان العالم يدل على ذات له العلم ، فقد دل على الذات أيضا . ففرق بين أن يقول : عالم ، وبين أن يقول : علم ، لأن العالم يدل على ذات له العلم ، و لفظ العلم لايدل وبين أن يقول : علم ، لأن العالم يدل على ذات له العلم ، و لفظ العلم لايدل

أيضا يوضح الفزالى ذلك بطريقة أخرى ، فيمثل له باسم الخالق ، فاننا إذا قلمنا أن الخالق من حيث اللفظ هو غير المسمى، فهو صحيح ، لأن اللفظ مغاير لمدلوله . فاذا كان المراد به أن اللفظ غير المسمى ، فهو محال ، لأن الخالق إسم ، وكل إسم مفهومه مساه ، ذان لم يفهم المسمى منه فليس إسمى

١) المصدر السابق: نفس الصفحة

٢) المصدر السابق: ص ٢٦.

له. فالخالق ايس إسما للخلق وأن كان الخلق داخلافيه ، ولا المسمى هو إسم للتسميه ، بل أن الخالق هو إسم ذات من حيث يصدر عنه الخلق (1). وجدير بالذكر أن قول الغزالي هذا هو نفس ماسبق أن قاله إمام ه الأشعرى ، وكذلك أستاذه الجوبني في هذا المجال.

والغزالي يقرر في معرض تفنيده لآرا، الفرق المختلفة حـول الإسم والمسمى ، بطلان قول من ذهب من أصحابه الى أن من الأسماء ما لا يقال أنه المسمى و لا يقال أنه غيره ، إذ أنه يرى أن الإسـم إما أن يكون هو المسمى ، أو أن يكون غيره ، وهذا من ناحية اعتبار المفهومات لا المعانى ، فمفهوم الفظ الانسان غير مفهوم لفظ العالم ، لأن مفهوم الانسان هو أنه جيوان عاقل ، بينا مفهوم العالم أنه شيء مبهم له علم ، فالفظان متغايران ، ومفهوم أحدهما غير مفهوم الآخر . وهو من هذة الناحيه يعد غيره ، فلا يجوز أن تقول عنه أنه هو هو غير أننا اذا نظرنا الى الاسم من وجه آخر فانه يمكننا أن نقول أنه المسمى ، وذاك في حالة الذات الواحده اذا ما وصفت بأنها مثلا انسان وانها عالم ، فيكون الإسم بهذا الاعتبار هو الذات ، وباراعتبار الاول ، وهـو ، فايرة المفهومات ، هو غــير الذات ، وباراعتبار الاول ، وهــو ، فايرة المفهومات ، هو غــير الذات ، وباراعتبار الاول ، وهــو ، فايرة المفهومات ، هو غــير الذات ، وباراعتبار الاول ، وهــو ، فايرة المفهومات ، هو غــير

ومن ثم فانه من المحال التوسط بين هذا وذاك، وذلك بأن نجمع بين النقيضين و نقول أن الاسم لا يكون هو المسمى ولا يكون هو غيره فى آن واحد. بل الا صح _ كما يذكر الفزالي _ أن نقول بأحد الاعتبارين،

١) المصدر السابق: ص ٢٧

٢) المصدر السابق: نفس الصفحة

فاما ان يكون هو هو ، وإما يكون هو غيره (١) ، يقول الغزالي: توخال في العقل أن يكون هو هو ، لائن الغير في العقل أن يكون لا هو هو غيره ، لائن الغير والهو هو متقابلان تقابل النفى والاثبات ، فليس بينها واسطة (٦) » .

وفى معرض ربط الغزالي بين ذاته عالى وصفاته و بين أسائه ، نراه يذهب إلى أن الأسامى التي تشتق لله تعالى من صفاته المعنوية السبح يصدق اطلاقها عليه أزلا وأبداً «فه في القدم كان حياً عالماً قادراً سميعاً بصيراً متكلما» ("). أما الأساء المشتقمة من أفيال البارى فقد تطلق عليمه في الأزل أو لا تطلق (٤).

و تفصيل ذلك يوضحه الفزاني في كتابه « المقصد الأسنى » إذ أنه قد اقتصر في كتابه ها الإقتصاد في الإعتقاد» على ذكر الأسما، التي تتعلق بصفات البارى المعنوية دون غيرها ، فيما يدخل في دائرة بحثه لهذا الموضوع - وهو الصفات المعنوية - غير أننا يمكن أن نجد تفصيلا لذلك في «المقصد الاسنى» إذ أنه قد أوقفه على بحث قضية الأسماء . إذ يعبر عما سلف بقوله « أن الله سبحانه إذا كان موصوفا بصفات معنوية سبع ، فإن أو صافه سبحانه لانقتصر على ذلك ، بل هناك أو صافا أخرى مشتقة له من أفعاله، وأخرى من ماهيته ، فضلا عن الصفات التي نتركب من مجموع صفتين ، أو تلك التي تتركب من صفة وإضافة ، أو صفة وسلب ، أو سلب وإضافة . ولذلك تتركب من صفة وإضافة . ولذلك

١) المصدر السابق: ص ٢٩

٢) المصدر الماق: ص ٣٠

٣) الغزالي : لِإِنْتَصَادِ فِي الْإِعْتَقَادِ عِنْ ١٣٥ ص

٤) المصدر السابق: ص ١٣٦

تتعدد الاسماء وتتكثر ، غير أنها ترجع في النهاية إلى ذات واحدة (١)
والغزالي يحصر تلك الاسماء جميعا ، فيذهب إلى أن مجموعها يرجع إلى:
١ ـ ما لا يدل منها إلا على الذات : كالله ، والحق ، إذ يراد به الذات من حيث هي واجبة الوجود ، وهذه تطلق عليه أزلا وأبداً.

٧ - ما يدل على الذات مع سلب أوجه النقص عن ذاته ، كالقدوس فيا والسلام ، والغنى ، والاحدد ، والبافى ونظائرها . فالقدوس فيا يرى الفزالى - هو المسلوب عنه كل ما يخطر بالبال ويدخل الوهم من أوجه النقص ، والسلام هو المسلوب عنه العيوب ، و الغنى هو المسلوب عنه الحاجة ، والاحد المسلوب عنه النظير والقسمة . وهذه الاساء يصدق إطلاقها على والاحد المسلوب عنه النظير والقسمة . وهذه الاساء يصدق إطلاقها على البارى أزلا و أبداً (١) ، لا م-ا بدل عنى الذات من ناحية ، ومن ناحية أخرى تشير إلى السلب ، فيكون السلب لذاته ، وما سلب عنه لذاته فانه بلازم الذات على الدوام (١) .

س_ ما يرجع إلى الذات مع إضافة إلى غيره (١) ، كالعلى والعظيم والأول والآخر والظاهروالباطن وأمثالها ، فالعلى هو – فيا يرى الغزالى – الذات التي هي فوق سائر الذوات في المرتبة (٥) ، والعظيم يدل على الذات

الغزالي : المقصد الأسني - س ١٧٢

٢) المصدر السابق: ص ٧٧ — ١٧٣ ، وأيضا: الإقتصاد في
 الإعتقاد ـ ص ١٣٥

٣) الغزالي : الإقتصاد في الإعتقاد _ ص ١٣٥

غ) الغزالى : المقصد الاسنى - ص ١٧٣

٥) المصدر السابق: نفس الصفحة

من حيث تجاوز حدود الإدراكات، أما الاول فهو السابق على الموجودات والآخر هو الذي إليه مصير الموجودات، فهذان الإسمان لا يجتمعان في وصفه إلا بالإضافة إلى الموجودات (١). والظاهر هو الذات بالإضافة إلى دلالة العقل (١)، أما البلطن فهو الذات مضافة إلى إدراك الحس والوهم، وتوضيح ذلك يمكن أن نتلمسه في قوله تبالى « ليس كمثله شيء» وقوله « وهو السميع البصير » فان تلك الآيتين قد وردنا في سورة واحدة ، « وهو السميع البصير » فان تلك الآيتين قد وردنا في سورة واحدة ، غير أن الله سبحانه أراد بالآية الاولى معني الظهور ، وهو الإدراك العقلي المجرد للذات عن لواحقها ، وأراد بالآية الاالية النانية البطون ، وهو الإدراك العقلي الحبرد للذات عن لواحقها ، وأراد بالآية النانية البطون ، وهو الإدراك العقلي الحسى والوهمي والذي ندركه بالسمع والبصر .

و يرى الغزالي أن هذه الطائفة من الاسها، قد خطق فيراد بها ذات البارى إدالم تضاف إلى خلقه ، ومن ثم يصدق إطلاقها في هذه الحالة عليه تعالى أزلا و أبداً ، وقد تطلق و يراد بها أفعال البارى بالإضافة إلى خلقه ، وفي هذه الحالة تكون من صفات أفعاله ، ومن ثم يصدق إطلاقها عليه سبحانه أمداً لا أزلا

٤ - ومن الاسماء ما يرجع إلى اذات مع سلب وإضافة (٢) ، كالملك والعزيز. وفي ذلك يوضح الغزالي متابعا أثمته أن اسم الملك بدل على ذات لا تحتاج إلى شيء ومحتاج إليه كل شيء ، أما العزيز فهو الذي لا نظير له وهو مما يصعب نيله والوصول إليه . وهو يرى أن هذه الأسماء يصدق

١ - المصدر السابق - ص ١٤٦ -١٤٧ - ١٧٣

٢ _ المصدر السابق : ص ١٤٧ - ١٧٣

٢ _ المصدر السابق : ص ١٧٣ .

إطلاقها على الله سبحانه فى الأزل والأبد إذ أنها ترجع إلى الذات من جهة إضافتها إليه تعالى ،كما أنها ترجع إلى الصفات السلبية من جهة ساب النقص عن ذاته تعالى ، كما أنها ترجع إلى الصفات السلبية من جهة ساب النقص عن ذاته تعالى من ناحية أخرى .

ه _ يقرر الغزالى أن من أسائه تعالى ما يرجع إلى صفة من صفات المعانى ، كالعايم ، والقادر ، والحى ، والسميع ، والبصير ، والمتكلم . وقلك يصدق اطلاقها عليه سبحانه فيا لم يزل ولا يزال ، عند من يعتقد قدم هذه الصفات !) . وهو فى ذلك يردد ماذهب إليه جميع من سبقو ، من الاشاعرة متقدمين ومتأخرين .

٦ – ومن أسماء البارى سبحانه ما يرجع إلى صفـة من صفات انعانى كالعلم مع إضافه (٢٠٠٠ كالحبير والحكيم والشهيد والمحصى ، إذ أن اسم الحبير بدل على العلم مضافا إلى الأمور الباطنة . والشهيد بدل على العلم مضافا إلى مفدافا إلى من على العلم مضافا إلى أشرف الموجودات . ما يشداهد . أما الحكيم فيدل على العلم مضافا إلى أشرف الموجودات . والمحصى بدل على العلم من حيث يحيط يمعلومات محصورة معدودة التفصيل .

أيضا ثمن هذه الطائفة من أسائه تعالى الحسنى ما يرجع إلى صفة القدرة مع زيادة إضافة • كالقهار والقوى والمقتدر والمتين ، فان القوة هى تمام القدرة • والمتانة شدتها ، والقهر هو تأثيرها في المقدور بالغلبة .

الغزالي: الإقتصاد في الاعتقاد _ ص ١٣٥ ، وأيضا: المقصد
 الأسنى _ ص ١٧٣

الغزالي: الإقتصاد في الإعتقاد _ ص ١٣٥ ، وأيضا : المقصد الأسنى _ ص ١٧٣ _ ١٧٤

و يؤكد الغزالي أن هذه الأسماء كسابقتها ، إذ يصدق إطلاقها على الله سبحانه و تعالى أزلا وأبدأ نظراً لتعلقها بالصفات القديمة (١) . غير أنها قد تدل على أفعاله بالاضافة إلى خلقه ، وفي هذه الحالة تكون من صفات فعله ، فتكون حادثة كفعله ، قد تطلق عليه في لا يزال وليس في الأزل .

٧- أما ما يرجع من الأسماء إلى صفحات الفعل ، كالخالق البارى، والمصود والوهاب والرازق والفتاح والقابض والباسط والخافض والرافع والمميت والمحى والوالى والتواب والمماز والمذل والمغنى والهادى والمانع والمميت والمحى والوالى والتواب ونظائرها ، فأنها - فيا يرى الفزالى - يصدق اطلاقها على البارى سبحانه فى الأزل إذا نظرنا إليها من جهة ما هى بالقوة . فاذا نظرنا إليها من جهة ما هى بالقوة . فاذا نظرنا إليها من جهة ما هى بالقوة . فاذا نظرنا إليها من جهة ما هى بالقوة .

وهو يوضح ذلك بمثال السيف، إذ أنه يسمى وهو في الفعد صارما ، كما يسمى كذلك عند حصول القطع به ، ولكنه يسمى في الحالة الاولى صارما من جهة ما هو بالقوة ، ومعناه « أن الصفة التي يحصل بها القطع في الحال لا لقصور في ذات السيف وحدته واستعدادة ، بل لأمر آخر وراء ذاته » (٢) في حين أن تسميته بالصارم في الحالة الثانية ترجع إلى ما هو به بالفعل ، أي عند مباشرة القطع به ، ، وعلى ذلك فأن الاسهاء المشتقة لله بالفعل ، أي عند مباشرة القطع به ، ، وعلى ذلك فأن الاسهاء المشتقة لله

١) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ـ ص ٣٥٠ .

٧) المصدر السابق: ص ١٣٦

٣) المصدر السابق: نقس الصفحة.

٤) المصدر الساق: نفس الصفحة.

تعالى من أفعاله تجرى مجرى تسمية السيف فى الغمد بالصارم فتكون بذلك صادقة فى علية الأزل ، لأن كل ما يشترط لتحقيق الفعل يكون موجوداً فى الا ذل ، فاذا تم الفعل لم يكن لتجدد شى، فى ذاته تعالى ، بينا تجرى تلك الا ما ، مجرى تسمية السيف بالصارم عند القطع ، فلا تكون صادقة على البارى فى الا ذل .

وفى نهاية بحثنا لمذهب الغزالى فى هذا الحجال نشير إلى أن الغزالى قد دهب متابعاً أستاذه الجوينى فقال بأن صفات الله سبحانه تعد توفيقية من جهة ما يرجع منها إلى الاسماء ، فانه موقوف بالإذن فيه (١) غير أنها تعد توفيقية من ناحية ما يرجع منها الى الاوصاف ، فيكون الصادق منها مباح دون الكاذب ، ولكن بشرط ألا يوهم ذلك النقص فى حقه تعالى (١).

والغزالي يستدل على ذلك بقوله ، أن الوصف بعد خبراً عن أمر ،

¹⁾ الغزالى: المقصد الاسنى - ص ١٩٢ . ومذهب الغزالى فى ذلك يتفق وما ذهب اليه أبو الجبائى ، إذ ارتأى أن العقل إن دل على أن البارى عالم فانه من الواجب أن نسميه عالماً، و إن لم يسم هو سبحانه نفسه بذلك ، لاأن العقل قد دل على المعنى ، وكذلك الحال فى سائر أساء الله . غير أن البصريون خالفوه فى ذلك . فزعموا أنه لا يجوز تسميته البارى باسم قد دل البحريون خالفوه فى ذلك . فزعموا أنه لا يجوز تسميته البارى باسم قد دل العقل على صحة معناه ، إلا إذا كان سبحانه قد سمى به بنفسه ، ولذلك كانت أساؤه تعالى توقيفية وليست توفيقية «مقالات الاسلاميين للاشعرى حـ ٧ - ص ٧ ٧ » .

٢) الغزالي : المقصد الاسني - ص ١٩٢ .

والخبر ينقسم إلى صدق وكذب ، وقد دل الشرع على تحريم الكذب إلا بعارض ، تماما كما دل على إباحة الصدق إلا بعارض ، وكما أنه بجوز لنا أن نصف زيداً بأنه موجود ، فكذلك في حق الله تعالى ، سوا، ورد الشرع بذلك أو لم يرد ، فنقول أنه مرجود وقديم (١) ، على أن براعى في ذلك بذلك أو لم يرد ، فنقول أنه مرجود وقديم (١) ، على أن براعى في ذلك ألا يكون موها للنقص في حق البارى ، فأما ما لا يوهم نقصا أو ما يدل على مدح ، فذلك – فيا برى – مطلق مباح بالدليل الذي أباح الصدق مع السلامة عن العوارض المحرمة .

وفی ذلك بری الغزالی أننا إذا أطلقنا علیه سبحانه اسم (المذل) ـ و هو من أسائه الحسنی ـ منفرداً ، فانه یكون موها للنقص فی حقه تعالی ، ولكننا إذا ما قرناه باسمه (المعز) ، كان مجموعها وصف مدح ، إذ يدل على طرفى الأمور بيديه (۱) .

وباستعراضنا لمذهب الغزالى فى هذا الموضوع نكون قد وصانا _ تبعاً للمنهج الذى جرينا عليه فى بحثنا _ إلى أصل مذهبه والذى نجده عندرأس المدرسة الأشعرية ومؤسسها أبو الحسن الأشعرى، تماماً كما وجدناه لدى الغزالى ، وما سنجده عند الباقلانى والجوينى حين عرضنا لمذهبهم فى هذا الشأن .

١) المصدر السابق: ص ١٩٤

٧) المصدر السابق: ص ١٩٥

ثانيا: مدى متابعة الغزالي للمدرسة الأشعرية

ولنبدأ بتوضيح رأى الأشعرى فى هذه المشكله _ مشكله العلاقة بين الذات والصفات _ وكيفية بحشه فيها ، لـكى يتسنى لنا معرفة مدى تأثر الغزالى به هذا الموضوع . بيد أننا نقول أن بحث الأشعرى لهذه المشكلة ورأيه فيها لم يكن منتظما بحيت يمكن الحصول عليه مجموعا فى فصل أو باب منفرد من فصول وأبواب مؤلفاته ، كما هو الحال عند تلامذته من مفكرى الأشعرية ، بل كان عبارة عن آراء متناثره مبعثره ومتداخله أوردها فى معرض بحثه للصفات . ولذلك فقد استندنا فى بحثنا لمذهبة وبالاضافة الى ما استطعنا استخلاصه من مؤلفاته ، الى المراجع التى بحثت فى مذهب الأشاعره سواء كانت قدعة أو حديثة .

فالأشعرى بعد أن اثبت لله تعالى صفاته الوجودية ، ققد اثبت له أيضا صفاتا معنوية من العلم والقدره والاراده والكلام والحياه والسمع والبصر. وقد ذهب الأشعرى الى أن تلك الصفات المعنوية زائده على الذات ، اذ لابد من أن نقرر للعالم علما وللقادر قدره ، وهذا ما يثبته العقل السليم ، لا السمع فقط الذي أثبت له العلم والقدره والاراده (۱) ، فهو سبحانه عالم بعلم ، قادر قدره ، ومتكلم بكلام ، ومريد باراده ، وكذلك الحال في جميع الصفات (۱) . ودليله على ذلك هو ثبوت هذه الصفات للموصوف بما في الشاهد . يقول الشهرستاني حكاية عن الأشعرى : « و كما دلت الأفعال

۱) الأشعرى : مقالات الاسلاميين ج ۱ ص ۲۸ ۲) الأشعرى اللمع ص ۱۷ – ۱۳

على كونه عالما قادرا مريدا ، دلت على العلم والقدره والاراده ، لان وجه الدلاله لا نختلف شاهدا وغائبا » (١) ، فلا معنى للعالم إلا أنه ذو علم ، ولا للقادر إلا أنه ذو قدره ، ولا للمريد الا أنه ذو أراده ، إذ لا يتصور أن تكون الذات موصوفا بها لذاته ، أو أن تكون ذاته تعالى موصوفه بصفه لا تقوم به .

ومن ثم يرى الأشعرى أن من قال إن البارى عالم و لا علم أو قادر ولا قدره ، كان مناقضا للمعقول ، فضلا عن أنه يتسارى ومن اثبتها له و نفى قيامها بذاته . وهو يقصد بذلك الفلاسفة (^{۲)} الدين شاركوا المعتزله فى القول بنفى الصفات و ترادف معانيها ، فى حين أن مفهوم كل صفه يفاير مفهوم الا خرى .

وقد حاول المعتزله تفسير اختلاف العلم عن القدره ، بقولهم باختلاف المعلوم عن المقدور ، أو بننى أضداد هذه الصفات عنه تعالى (٢) ، ولكن الا شعرى لم يجد ذلك دليلا كافيا ، ومن ثم الزمهم إمكان القول : ياعلم الله اغفر لى (١، فهو يرى أنه طالما لم تفترق الذات عن الصفات فى المعنى ، فانه لا تمايز بين معنى العلم ومعنى أية صفة أخرى .

و اثبات اختلاف الصفات عن بعضها فى المعنى لايكون فى نظر الاشعرى الا باثبات هذه الصفات قائمة بالذات ، إذ لامعنى لتصور القــدره الالهيــه

١) الشهرستاني : الملل والنحل ج ١ ص ١٤

٢) الاشعرى الابانه ص ١٤٣

٣) الأشعرى: مقالات الاسلاميين ج ١ ص ٢٤٨

٤) الأشعرى: الابانه _ ص ١٤٤

منفكه أو مستقله عن الدات الالهيه ، وكذلك العلم ، فانه لا يمكن تصور العلم الإلهى منفكا أو مستقلا عن الذات. وهذا معناه أن الاشعرى قد أثبت الصفات قائمة بالذات ، فلاهى الذات ولاهى غير الذات . ولكن ذلك ليس معناه — فيا يرى الاشعرى – مغايرة الصفات للذات ، فان العالم لعلم ماكان علما للغيريه (1) ، إذ أن ذلك هو عين الاعتقاد المسيحى وما ترتب عليه من تثليث بل معناه أن الصفة ليست عين ذات الموصوف فان مفهوم العلم عند الاشعرى غير مفهوم العالم (7) . وفي ذلك يقول : « ليس اذا دل الفعل الحكى على أن للانسان علما دل على أنه غيره ، كما ليس إذا دل على أنه علم دل على أنه متغاير بوجه من الوجوه » (٢) .

و برى الا شعرى أن صفات البارى القائمة بذانه قديمة كهو (١) ، فهو سبحانه لم يزل موصوفا بها . وهو يستدل على ذلك بأدله متنوعه ، منها : أنه لما ثبت له تعالى وصف الحياه ، فان الحي اذا لم يكن موصوفا بالعلم والقدره والاراده وغيرها من الصفات في الازل ، لكان موصوفا بأضدادها وهي آفات يتعالى سبحانه عن الاتصاف بها ، وإذا كان كذلك لا ستحال أن يتصف بتلك الصفات الآن ، وقد ثبت اتصانه بها ، مما يدل على أنه تعالى لم يزل موصوفا بتلك الصفات (٥).

MALER WALL BY

All and Wiles

her ten in the country

١) الاشعرى: اللمع ص ١٢ - ١٣

٢) المصدر السابق: ص ١٤

٣) المصدر السابق: ص ١٢

٤) المصدر السابق: ص ١١

ه) المصدر السابق: ص ١١ - ١٢

أيضا من أدلة الاشعرى على قدم صفات البارى تعالى المعنوبه ، ما نقله عنه الشهرستانى بقوله : « والدليل على أنه متكلم بكلام قديم ، ومريد بارادة قديمة ، أنه تعالى ملك ، والملك من له الأمر والنهى فهو آمرناه . فلا يخلو : أما أن يكون آمرا بأمر قديم ، أو بأمر محدث . فان كان محدثا ، فلا يخلو : إما أن يحون آمرا بأمر قديم ، أو لا في محل . ويستحيل ان محدثه لا في إما ان محدثه في ذاته ، أو في محل ، أو لا في محل . ويستحيل ان يحون محلاللحو ادث وذلك محال . ويستحيل ان محدثه لا في محل ، لان ذلك غير معقول . فتعين انه قديم ، قائم به ، صفة له . وكذلك التقسيم في الإراده والسمع والبصر » (١)

وهكذا يتضح مما سبق ان الاشعرى قدم اثبت قد الصفات وقيامها بذات البارى وانها زائده على الذات ، وكان ضروريا ان يفرد على المعتزلة الذين خالفوه فى ذلك ، فهو وان انفق معهم فى القول بوحدة الذات ، وهما فى هذه الوحده يعارضان الفنوية والمسيحيه ، غير انه يختلف معهم اختلافا بينا فى الصفات ، فبينا ينكر المعتزلة الصفات الأزلية القديمة، فان الإشعرى متابعا مذهب اهل السنه والجماعة يثبتها : فالله واحد فى صفاته الإزليه ، لا نظير له ، اى ان له الصفات القديمة . ومن ثم يتجه الاشعرى الى المعتزلة ملزما فيقول : « انكم وافقتمو نا إذ قام الدليل على كونه عالما قادرا » والمعتزلة لا تختلف فى كونه عالما قادرا ولكنهم يقولون بأنه عالم بذاته قادر بذانه و ويمضى الإشعرى المالمتزلة بذانه و ويمضى الإشعرى قائلا : « فلا يخلو اما ان يكون المفهومات من الصفتين واحدا أو زائدا ، فان كان و احدا ، فيجبأن يعلم بقادريته و يقدر

١) الشهرستاني : الملل و النحل ج ١ ص ٩٥

بعالميته ، ويكون من علم الذات مطلفا ، علم كونه عالما قادرا . وليس الأمر كذاك ، فعرف أن الإعتبارين مختلفان () . فلا نحلو إما أن يرجع الاختلاف إلى مجرد النظير ، أو إلى الحال ، أو إلى الصفة : و بطل رجوعه إلى النظر المجرد ، فإن العقل يقضى باختلاف مفهو مين معقولين ، لو قدر عدم الألفاظ رأسا ما إرتاب فها يصوره .

وبطل رجوعه إلى الحال ، فإن أثبات صفة لا توصف بالوجود ولا بالعدم ، إثبات واسطة بين الوجود والعدم والإثبات والنفي (۱). والأشعرى هنا يرى أن إعتبار الصفة هي الذات ، مع الاعتراف بأن الصفات متعددة ، سيؤدى إلى تناقض في الذات ، فإذا علم فيعلم بالذات التي هي علم وقدرة وإرادة الخ . . . أما إذا كان الامر لا يعدو ألفاظا تطلق ، فكان من الاولى ألا تطلق على الله ألفاظ الصفات ، بلا يريد الشارع منا الارتياب والشك . أما القول بالاحوال ، وهي أحوال أبي هاشم ، (وهي صفات ورا، الذات لا مرجودة ولا معدومه فهو إثبات واسطة بين النقيضين . ولذلك فأن النتيجة التي لا محيص عنها هي : إن الله تعالى عالم بعلم ، قادر بقدره ، فان النتيجة التي لا محيص عنها هي : إن الله تعالى عالم بعلم ، قادر بقدره ، وهذه صفات أزلية قائمة بذاته ، لا يقال هي هو ولا غيره ، ولا هي هو وهذه صفات أزلية قائمة بذاته ، لا يقال هي هو ولا غيره ، ولا هي هو

۱) المصدر السابق : ج۱ _ ص ۹۶ _ ۹۰ ، وأيضا : مقالات
 الإسلاميين للاشعرى _ ج۲ _ ص ۲۰۰ .

١) الاشعرى: مقالات الإسلاميين - ح ٢ - ص ٢٥٥

ولا هي غيره (١).

ويفسر الاسفراييني ذلك بقوله: « لا مجوز فيها ذكرناه عن صفات القديم سبحانه أن يقال إنها هي هو أو غيره، ولا هي هو ولا هي غيره ولا أنها مو افقة أو مخالفه ولا أنه ا تباينه أو تلازمه ، أو تتصل به أو تنفصل عنه ، أو تشبهه أو لا تشبهه . و لكن بجب أن يقال : أنها صفات له موجودة مه ، قائمة بذانه مختصة مه ١ (١) . ذلك لان القول بأنها هي هو سيؤدى إلى إنكار الصفة وتعطيلها ، أي إنكار لوصفه بها ، والقون بأنها غيره سيؤدى إلى وجود غيرين . . . وبجرز وجود غير مع عدم الآخر ، فصفات الله إذن : لا هي هو ولا هي غيره (٢) . والاسفر ايمني في ذلك يرى أنه كما أمتنع أن تكون صفات الله مغايرة اصفاته ، فانه يمتنع أيضا أن نطلق مفهوم التغاير على كل صفة بالنسبة لسائر الصفات ، فلا مجوز أن يقال : أنه غيرها ، أو يخالفها ، أو يوافتها ، أو يشبهها ، أو لا يشبهها ، لان جميع ذلك يتضمن إثبات المغايرة ، وذلك يتضمن جواز وجود أحدهما مع عدم الآخر ، وذلك محال في الصفات بعضها مع بعض () ودليل الاسفراييني على ذلك هو قول الرسول (عَلَيْكَ ﴿) (كَانَ الله ولم يَكُن مُعُهُ

١) المصدر السابق : نفس الصفحة ، و أيضًا : الملل و النجل للشهر ستاني _ 9000-12

٧) الاسفراييني : التبصير في الدين ـ ص ١٤٧

٣) المصدر السابق: ص ١٤٧ - ١٤٨

٤) المصدر السابق: ص ١٤٨

غيره) (١) مما يتضمن إثبات الصفات و نني تغايرها فيها بينها (٢).

وبهذا فان الاشعرى قد أستطاع - في-ها يرى د. النشار (٢) - أن بحل مشكلة الصفات حلها النهائي في العالم الاسلامي . هذا في الوقت الذي أرتأى فيه بعض الباحثين أن الاشعرى لم يقدم لنا بصدد هذه المشكلة حلا مقنعا . فالدكتوريدوى مثلا يرى أن الاشعرى من هذه المشكلة قد أتسم بالغموض في قوله بأن الصفات لا هي الذات ولاهي غيرها ، غان ذلك لا يحل المشكلة ولا هو برافع للتناقض القائم بين مذهبه ومذهب العترلة (١٤) ، كما أن ردود الأشعري على المعترلة في قولهم بأن الصفات عين الذات تعد - فيها يرى د . بدوى - غير مفيدة معهم، لأنهم يثبتون الصفات ولا بنفونها، ولكنهم يقولون بدوى - غير مفيدة معهم، لأنهم يثبتون الصفات ولا بنفونها، ولكنهم يقولون بنها عين الذات أو أنها وجوها للذات .

ولذلك يعتبر د . بدوى أن التوفيق في هذا نجال كان حليفا للمعتزلة دون الأشعري (٥) ، إذ أنهم قد بنو رأبهم على أساس التوحيد ، فيزوا بين الوجود والماهية ، وإنكانو قد عطلوا الصفات ، أو بمعنى آخر أثبتوها وعطلوا معانيها .

١) رواه البخاري من حديث عمران بن حصين

٧) الاسفراييني: التبصير في الدين - ص ١٤٨

۳) على سامى النشار: نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام - ج ١ ٣٢٤

٤) عبد الرحمن بدوى : مذاهب الإسلاميين ـ < ١ ص ١٤٥ - ٢٥٥

ه) المصدر السابق : ص ٥٤٨

أما الأشعرى فانه _ فيها يذكر د . صبحى _ لم يفعل ما فعله المعتزلة ، وأنما انتقد الموقف المعتزلي وتحاشى النصور المسيحى وترك المشكلة معلقة ، فقال بصفات لا هى هو و لا هو و لاهى غيره قائمة بالذات، فلم قدم بذلك حلالها (١٠).

وقد أرتأى، د . قاسم (1) نفس الرأى ، فذهب إلى أن تعريف الأشعرى للغيرية بأنها « جواز مفارقه أحد الشيئين للاخر على وجه من الوجوه » (٦) لا يعد معبراً عن قوله بزيادة الصفات على الذات بقدر ما هو محاولة منه لرفع التناقض القائم من قوله بأن الصفات لا هي الذات ولاغير الذات .

فالدكتور فاسم يستخدم المبدأ المنطق القائل بعدم التناقض ، فالصفات إما أن تكون الذات ، أو لاتكون . ومن ثم فان موقف الاشعرى من هذه المشكلة يعد غير مفهوم . يقول د. قاسم : « ونعترف من جانبنا أننا لاندرى كيف تكون الصفات لا هي هو ولا هي غيره - على حد تعبيره - فان العقل الإنساني العادي وغير العادي يلمح نوعا من التاقض البديهي في هذا التعبير » (١).

غير أن د. صبحى يقدم لنا مبررا كافيا لذهاب الاشعرى إلى ذلك ، و يكشف عن حقيقة ما ذهب اليه في هذا الحجال ، إذ يقول : « لموقف

١) أحمد صبحى : في علم الكلام - ح ٢ - ص ٥١

٧) مجمود قاسم: مقدمة مناهج الأدلة لابن رشد _ ص ٤٢

m) الاشعرى: اللمع - ص ١٢ - ١٣

٤) محمود قاسم : مقدمة مناهيج الادلة _ ص ٤٢ .

الاشعرى والمعتزلة فى ذلك: «لقد قصد المعتزلة التوحيد الخالص، ونظروا إلى الذات الإلهية نظرة ما صدقية أو متصلة بالحكم، فاستبعدوا أى تصور يترتب عليه إثبات صفات مغايرة للذات مفارقة لها، بينها قصد الاشعرى إثبات معانى الصفات، فنظر اليها نظرة تتعلق بالمفهوم أو المعنى وتتصل بالكيف ه (۱). وعلى ذلك يكون السبب الذى دعا الاشعرى إلى إثبات صفات لا هى الذات ولا غيرها، هو تصوره الكيفى لحقيقة كل من الذات والصفات.

أما د. غرابة فانه لايتفق مع د قاسم فيها ذهب اليه ، فهو يحاول الدفاع عن الاشعرى فى هذه المسألة ، فيعتبره مصيبا فى قوله عميقا فى تفكيره ، إذ يقول : « إن الموجود معنا ذات وصفات لا ذوات سعدة ، وهذا لاينافى وحدة الله الواجبة لأن معناها أنه لا بوجد معه إله آخر أو ذات أخرى

¹⁾ أحمد صبحى: في علم الكلام - ح ٧ - ص ٥ ويشيرد صبحى في هذا المجال إلى أن الطحاوى والسلفيين كأبن تيمية قد أدركوا وجه الغموض في المشكلة ، فقدموا بذلك حلالها ، دون أن يزيدوا شيئا على ماقاله الاشعرى ، فذهبوا إلى أن الذات تتعلق بالوجود العينى بينا تتعلق الصفات بالوجود الذهنى ، وأن الصفة ليست عين ذات الموصوف ، إذ العلم غير العالم ، ولكن الصفة لا تقوم بذاتها بل بالذات ، فاذا قلت أعوذ بالله ، فقد عذت بالذات المقدسة الموصوفة بصفات الكال المقدسة النابتة التي بالله ، فقد عذت بالذات المقدسة الوجوه ، وإذا قلت : أعوذ بقدرة الله فقد عذت بالذات المقدسة بغير الله « العقيدة السلفية لأبي جعفر الطحاوى - ١٤ - ٥٠ » ، وأيضا : -

COI BIN (H.) · Histoire de la Philosophie Islamique, p. 166.

يشاركه فى هذا الوجود . فاذا قلنا أن الصفات ليست عين الذات ، فنحن على صواب لأنها صفات وجودية للذات وليست عينها . وإذا قلنا : أنها ليست غير الذات فانما نعنى بذلك أنها ليست ذواتا منفصلة عنها . وعلى ذلك فقول الاشعرى ليس جمعا بين نقيضين » (1) .

ويرى د. قاسم أن السبب الذي دعا الاشعرى إلى القول بمقالته هذه هو قياسه الفائب على الشاهد ، فكما أنه لا مجوز عقلا أن توجد ذات الإنسان إلا إذا كانت لها صفات زائدة عليها و مفايرة لها و تختلف كل صفة منها عن الصفات الأخرى ، فكذاك لا يجوز أن توجد الذات الإلهية دون صفات زائدة ومفارة لها ٢٠٠.

والواقع أننا لانتهبر الاشهرى مخطئا فى قياسه الفائب على الشاهد ، طالما أنه بلغزم الحدود السايمة الموضو ، له لهذا القياس ، والتى وصفها الجوينى ، ورهى العلة ، والشرط، والدليل ، والحد . يقول الشهرستانى موضحا لانطباق الحد الأ، ل ، وهو العلة على قياس الاشعرى للغائب على الشاهد فى هذا المجال : « أما العلة فقد ثبت كون العالم عالما شاهدا معللا بالعام ، والعلة الحقيقية مع معاولها يتلازمان ، ولا يجوز تقدير واحد منها دون الآخر . فلو حاز تقدير العلم من غصير أن يتصف فلو حاز تقدير العالم من غصير أن يتصف عله بكونه عالما ، فاقتضى الوصف الصفة كاقتضاء الصفة الوصف » (٢) .

١) حموده غرابه: الاشعرى - ص ١٥٢.

٧) محمود قاسم : مقدمة مناهيج الادلة لابن وشد _ ص ٢٠.

٣) الشهرستاني : نهاية الإقدام في علم الكلام - ١٨٢.

أما الشرط، فإن كون العالم عالما لما كان مشروطا بكونه كذلك فى الشاهد وجب طرده شاهداً وغائبا. وما يقوله الشهرسة في الشرط يقوله في الحسد، وهو وجوب اطراده شاهداً وغائبا.

وإذن فالقول في قياس الغائب على الشاهد ، هو أن الإنسان لايستطيع أن يتحرر من الاعتبارات الإنسانيه ، حتى و ان نظر في أمور ما عد اللبيعة . فالناظر إلى قول الأشعرى وتلامذته : بأن الصفات لا هي الذات ولا غير الذات ، يلمح تناقضا ، إذا كانت النظرة للوهلة الأولى ودين بحث وتدقيق في أغوار مذهبهم وربط بين نواحي هـذا المذهب ، فإننا إذا ربطنا بين رأسهم في العلاقة بين الذات والصفات ، وبين ما ذهبوا إليه بصدد مشكلة السببية أو الحير والشر أو غيرها ، لأمكننا أن نجد تفسيراً لما ذهبوا إليه في هذه المسألة . إذ أن آراءهم في الالهيات بصفة عامة تعد كلا متكاملا ، حيث لا يحكننا فصل ما ارتأوه في مجال عن الحجالات الأخرى .

ومن هنا نقول أن الأشعرى كان فذا في قوله أن الصفات لا هي الدات ولا غير الذات ، فهو من ناحية ينفي أن تكون الذات والصفات و احدة فيتعدد القديم ، لأن الذات قديمة والقديم و احد . وينفي من ناحية أخرى أن تكون الصفات مستقلة بذاتها ، فتكون ذوا تا منفصلة تجرى عليها أحكام الذات ، من القدم و الأزلية و الوجودية — وهو عين ماذهب إليه النصارى في قولهم بالأقانيم و تجسد أقنوم العلم منها في شخص المسيح — وبذلك يرى الاشعرى أن الصفات تقوم بالذات و بينها علاقه ، فكل معنى لا يقوم بنفسه ، فهو صفة لما قام به و وصف له » (١) ، وليست الواحدة منها هي الاخرى.

١) البغدادى : أصول الدين - ص ١٢٨

فادا إنتقلنا من ذلك لنستطلع رأى الاشعرى حول علاقة أسمائه تعالى الحسنى بذاته وصفاتة ، في المأثور عنه لدى أصحابه ، وجدناه يقيس هذه الفضية قياسه لقضية العلاقه بين الذات والصفات ، ذلاسم هو المسمى في الصفات الوجودية ، والاسم غير المسمى في الصفات الفعلية ، والاسم لاهو المسمى ولا هو غيره بالنسبه للصفات المعنوية (1).

وتفصيل ذلك أن الله عز وجل أسماء وصفات ،و أساؤه صفاته،وصفاته أوصافه (۲) ، فما كان من أسائه الحسنى دالا على الذات من غير إعتبار معنى فيه نحو : الله والموجود والذات ، فهى بعينه المسمى (۲) .

وأما الاسهاء التي تدل على صفات حقيقيه قائمة بذات البارى تعالى (١)، فانه كما ثبت كون تلك الصفات قائمة بذاته نعالى لا هي هو ولا غيره، فكذلك الحال في الاسهاء الداله على تلك الصفات. وإذن فالاسهاء في هذا القسم _ فيما يذكر الاشعرى _ لا هي الذات ولا هي غير الذات (٥)، فان

۱) الآمدى: أبكار الانكار فى أصول الدين ــ ص ٩٦٩ وما بعدها،
 وأيضاً : المواقف للايجى بشرح الجرجانى ــ تحقيق د. أحمد مهدى ــ
 ص ٣٤٦

٢) البغدادى: أصول الدين - ص ١٢٨

۳) الایجی: المواقف فی علم الکلام بشرح الجرجانی و حاشیتی السیالکوتی
 وحسن جلی - ح ۸ - ص ۲۱۱

٤) المصدر السابق: نفس الصفحة

ه) الإنجى: المواقف فى علم الكارم بشرح الجرجانى _ تحقيق د. أحمد
 مهدى _ ص ٣٤٦ ، وأيضا: أبكار الافكار اللآمدى _ ص ٩٦٩ _ ٩٧٠

المسمى ذاته ، و الاسم علمه الذي ايس عين ذاته ، ولا غيرها .

وقد يكون الاسم - فيما يشير الاشعرى - غير المسمى ، كما في حالة الاسماء المشتقة من أفعاله , فانها ولا شك غيره (١) ، لان الاسم كالخالق هو نفس الخالق ، وخلقه غير ذاته .

غير أن هناك رأيا آخراً ينسبه البيهق للأشعري ، إذ يقول : « ومن أصحابنا من ذهب إلى أن جميع أسائه تعالى لذاته الذي له صفات الذات وصفات الفعل ، فعلى هذا الاسم والمسمى في الجميع واحد » (ً) .

ونحن لا نتفق مع البيهق في ذلك ، بل نرجح أن يكون الاشعرى قد فصل بين أساء الذت وأساء الافعال . ومما يؤيد ما نذهب إليه ، قول السيالكوتي : « وأما الشيخ الاشعرى : فقد أراد بالإسم مدلوله المطابق ، وبالمسمى الذات فالمدلول المطابق للاسم العامى عين الذات التي هي المسمى . وفي نحو الخالق والرازق ، غيره . وفي العالم والقادر ، لا عينه ولا غيره » (أ) .

البيهق: الاعتقاد على مدهب السلف ـ ص ٢٧ ، وأيضا: لوامع
 البينات المرازى ـ ص ٣

۳) عبد الحكيم السيالكونى : حاشية على شرح المواقف للجرجانى عبد ٤ - < ٨ - ص ٢٠٨

رخلاصة القول في ذلك ، هو أن مقالة الاشعرى في العلاقة بين أسماء الله الحسنى و بين ذاته وصفاته ، هي عين قوله في العلاقة بين الذات والصفات وهي في الوقت نفسه مقالة الغزالي في هذا المجال ، و إن كان الأخير قد أقام تقسيمة للاسماء باعتبار الألفاظ لا المعاني .

فاذا انتقلنا فى معرض بحثنا للجددور الشعرية فى مذهب الفزالى فيها بتعلق بمشكلة العلاقة بين الذات الإلهية وبين صفاتها من مؤسس المذهب إلى تلامذته ، وجدنا الباقلانى يردد مذهب إمامه ، تماما كما ردده لاحقوه من الأشاعرة ومنهم الغزالى .

حيث بذهب الباقلاني إلى أن صفات البارى المعنوبة تعدقديمة ، فهى لازمة للذات الإلهية أزلا وأبداً « لأن القديم سبحانه لا يتغير بوجودها به عن حالة كان عليها ، إذا كانت لم تزل موجودة ، ولم يكن قط سبحانه موجوداً وليس بذى حياة ولا علم ولا قدرة ولا سمع ولا بصر ولا يجوز أيضاً أن يوجد وقت ما وليست له هذه الصفات ، إذا كان العدم عليها مستحيلا ، وإنما يتغير بوجود هذه الصفات من لم تكن له من قبل ومن جاز أن يفارقه الصفات ، والله سبحانه يتعالى عن ذلك » ١٠)

ودليل الباقلاني على أن البارى سبحانه لم يزل موصوفاً بتلك الصفات هو نفس دليل الاشعرى ، إذ يرى أنه لو لم يكن في أزله موصوفاً بها لكان موصوفاً بأ ضدادها في الأزل ، ويستحيل خروجه عنها ، لاستحالة عدم القديم ، فلما لم يجب في الأزل وصفه بأضدادها من الآفات ، ثبت وجوب

١) الباقلاني : التمهيد _ ص ٢١٤

اتصافه مها في الأزل ، وفي صحة صدور الافعــال منه ووجودها عنه منذ مسريداً (١).

و يرى الباقلاني أن وصف الله سبحانه لنفسه بصنات ذاته ، ليس بغير لصفات ذاته و لا هو ذاته (٢) ، أما وصفه لنفسه بصفات أفعاله ، فهو غير صفاته ، لأن هذه الصفات أفعال لله ، وهي محدثات ومن صفات أفعاله ، وصفات الدَّات مغايرة نصف أت الافعال (٢) ، لا نه- اكانت موجودة مع عدوها . فوجب أن يدل ذلك على تفايرها لا تفسها (١٤) .

فصفات الافعال عند الباقلاني كما هي عند شيخه الاشعرى، تماماكما هي عند الغزالي وغيره من مفكري الاشعرية ، هي حادثة بعد إن ام تكن (°) . يقول البافلاني: ﴿ وَصِفَاتَ أَفِعَالُهُ هَيَ الَّتِي سَبِقَهَا وَكَانَ تَعَالَى مُوجُودًا في الاُذل قبلها . ونعتقد أن مشيئة الله ومحبته ورضاه ورحمته وكراهيته وغضبه وسخطه وولايته وعداوته كاما راجعة إلى إرادته . وأن الإرادة صفــة لذاته غير مخلوقة ٥ (٦). فأرجع بذلك محبــة الله ورضاه وكراهيته وغضبه ونحو ذلك إلى صفة الإرادة ، فكانت صفات أفعاله السابقة قدممة

١) المصدر السابق: ص ١٩٨

٢) المصدر السابق: ص ٢١٥

٣) المصدر السابق : ص ٥ ٢ - ٢١٦ ٤) المصدر السابق : ص ٢١٦

ه) الصدر السابق: ص ٢١٥

٢) الباقلاني: رسالة الحرة - ص ٣٣

كارادته . ومن هناكانت صفات ذاته تعالىمفارقة لصفات فعله فالاولى أزلية قديمة ، والثانية محدثة (1) .

أيضا يذهب الباقلانى متابعاً أستاذه وشيخه الاشعرى ، فيرى أن صفات البارى المعنوية تعد زائدة على الذات ، إذ لا توجد به هـذه الصفات ، إلا وجب بوجودها أن يكون بوجودها حياً عالمياً قادراً مريداً سميعاً بصيراً ، بالعلم والإرادة والحياة والسمع والبصر ، إذ هي علة في كونه كذلك « لأن الحكم العقلي الواجب عن علة لا يجوز حصوله لبعض من هو له ، مع عدم العلة الموجبة له ، ولا لأجل شيء يخالفها ، لأن ذلك يخرجها عن أن تكون علة الحكم » (۱) .

وهذه الصفات الذاتيـة القديمة هي ـ فيما يرى الباقلاني ـ قائمة بذات البارى لايقال أنها هو ولاغيره ، ويستدل الباقلاني على ذلك قائلا : «والدليل على أن صفائه لايقال لها هي هو إنها لو كانت هي هو اكانت مخالفة فاعلة مثله ، كما أنها ليست غيره ، لا زحد الغيرين ما يجوز مفارقة أحدهما اللخر إما بزمان أو بمكان وهذا يسحيل تصوره في الله (٢) .

١ ، المصدر السابق : ص ٣٣

۲) الباقلاني: التمهيد - ص ۱۹۷ - ۱۹۸

٣) الباقلاني : رسالة الحره ـ ص ٣٤

٤) المصدر السابق: ص ٣٣.

أيضا يرى الباقلاني متابعا أستاذه ، أن صفات الذات ، وهي التي لا مجوز أن بوصف الباري بأضدادها ، تعد متفايرات في أنفسها ، لأن حقيقة الغيرين هي ما مجوز مفارقة أحدهما الآخر بالزمان والمكان و لوجود والعدم . وهوسبحانه يتعالى عن المفارقة وصفات ذاته ، وأن توجد الواحدة منها مع عدم الاخرى (١) . وقول الباقلاني في الغيرية هو نفس قول الاشعرى : جو از مفارقة أحد الشيئين للاخرين على وجه من الوجوه (١)، وهو أيضا نفس قول الغزالي .

و إذن فالعلم _ فيما يرى الباقلاني _ لا يختلف عن القدرة ، و الإرادة لا تختلف عن القدرة ، و الإرادة لا تختلف عن الحياة ، في كون كل منها صفة قائمة بالذات وقديمة بقدم الذات ، لا تفارقها بل هي زائدة على الذات . وقد خالف الجويني (٢) كلا من الاشعرى والباقلاني فقال بمفارقة الصفات على أنفسها .

و يهمنا هنا أن نشير إلى أن الباقلانى كان من القائلين بالاحوال ، غير أن ذلك لا يقدح فى اثباته للصفات وعلاقتها بالذات ، فقد اعتبر الحال صفة، خالفا بذلك لإمامه الذى أنكرها باطلاق ()، ومتفقا مع الغز الى ، فانه رغم انكاره الاحوال فقد اعتبرها والصفات سواء .

فالباقلاني قد مال إلى اعتبار الصفات أحوالا ، فلم يختاف مع الجبائي

١) الباقلاني التمهيد ـ ص ٢١٥ وأيضا : رسالة الحره ـ ص ٣٣

٢) الاشعرى: اللمع _ نشرة د. غرابه - ص ٢٨

٣) الجويني: الإرشاد - ص ١٣٨

فى هذه المسألة إلا من حيت العبارة ، فكون الحى حيا عنده ، وكون العالم عالما ، وكون العالم عالما ، وكون القادرة ، هى عالما ، وكون القادر قادراً ، راجع إلى حال و را ، الحياة والعلم والقدرة ، هى العالمية والقادرية والحياه، فهى – فيما يذكر – أحكام لمعان قائمة بالذات و زائده على الذات . وهو يدرى خلافا لأبى هاشم أن الحال لابد وأن تكون معلومه ، إذ يقول : « الحال لا تحلو أن تكون معلومة أو غير معلومة . قان كانت غير معروفة ولا معلومة ، فلاسبيل إلى معرفتها والدلالة عليها ، لأن ما ليس بمعلوم لا يصح قيام الدليل عليه » (1) .

وعليه فاذا اعتبر الباقلاني الحلى صفة من الصفات ، كان ذلك لا يقتر ح في اثبانه للصفات ، فهو يثبت الصفات زائدة على الذات ، وأن الفعل يتعلق بمدلول لا مجوز أن يكون نفس الفاعل ولا وجوده ، ولا صفة من صفاته ، لأنها زائدة على الذات ومن ثم فانه يرجع إلى حال وراء الذات ، وإن كان الحال هو الآخر زائداً على الذات ولا يختلف كثيراً عن الصفه لأنها ليسا عين الذات . غير أن الحال ـ عند الباقلاني ـ يفسر ويجمع أمورا لا تجمعها الذات وهي التي تتصف بالوجود ، كا عرضية واللونية والاجتماع والافتراق والقادرية والعالمية وغيرها مما به تتفق المتماثلات و تختلف المختلفات .

بقول الباقلانی مؤكدا هذا المعنی : « قد ثبت أن الفعل الدال علی كون الفاعل عالما قادرا ، لا بد له من التعلق بمدلول ، وأن مدلوله لا مجوز أن يكون نفس الفعل و وجوده ، و لا صفة ترجع إلى نفسه من حيث ثبت أن معنى وصفه بأنه عالم قادر ، زائد على وصفه بأنه شيء موجود » (١).

١) الباقلاني : التمهيد _ ص ٢٠٠

٢) المصدر السابق: ص ٢٠١

أما عن مذهب الباقلاني في علاقة أسمائه تعالى بذاته وصفاته ، فهو أن البارى قديم بأسمائه ، لم يزل مسمياً لنفسه بها ، كما أنه قديم بصفات ذاته وواصفاً لنفسة بصفاته (١) .

والاسم عند الباقلاني - كا عند إمامه الاشعري - هو المسمى نفسه أو صفة متعلقه ، وهو غير التسمية (). وهو يستدل على ذلك بأدلة سمعية هي نفسأدلة شيخه ، كقوله تعالى «ما تعبدون من دونه إلا أساء سميتموها أنتم و آباؤ كم ما أنزل الله بها من سلطان ه () فأخبر تعالى أنهم يعبدون أساؤهم إنما عبدوا الاشخاص لا القول الذي هو التسمية ، مما يدل على الاسم هو المسمى و آنه غير التسمية () . ويدل على أن الاسم هو المسمى قوله تعالى و سبح اسم ربك الأعلى ه (°) أي سبح ربك الأعلى . وهذا يؤيد قول الباقلاني : « إن كثيرا من الاساء هي المسميات ، وإن الاسم ليس من التسمية في شي ه (°).

والباقلاني يقسم أسائه تعالى ، تماماً كما قسمها إمامه إلى قسمين (`) ،

SERVICE AND THE SECOND

and the same that the same is

النات من أما أو الندر أو السياة

١- المعتداليان ليراله

١ ـ الباقلاني : رسالة الحره ـ ص ٢١

٢ _ الباقلاني : التمهيد _ ٢٢٧

٣ ـ سورة يوسف: آية ٠٤

ع _ الباقلاني . التمهيد _ ص ٢٣٩

٥ - سورة الأعلى : آية ١

٦ - الباقلاني : التمهيد - ص ٢٣٠

٧ ـ الصدر السابق: نفس الصفحة المحدد السابق:

فقسم منها هو هو تعالى ، إذا كان إسها عائدا إلى ذاته مثل كونه موجودا وشيئا وقديها وذاتاً وواحداً وغيراً لما غاير وخلافا لما خالف ، وأمثال ذلك منن الأسهاء الراجعة إلى ذاته تعالى . والاسم الآخر اسم هو لله تعالى « وهو الصنه الحاصلة . وهى على ضربين أما أن تكون صفة ذات ، أو صفة فعل » ﴿ ﴾ .

فاذا كان الاسم يرجع إلى صنة ذات ،كالعلم والقدرة والحياة والإرادة والسمع والبصر والإرادة ونحوها ، فانها _ كما يشير الباقلاني _ أسماء له ، ولا يقال هي غيره ، نظر الاستحالة مفارقتها له على بعض وجوه المفارقات الموجبة للغيرية .

وتلك الأسهاء كصفاته تعالى القائمة بالذات: لا يقال هي هو ولا هي غيره . أما أساؤه الراجعة إلى إثبات صفه من صفات فعله ككونه عدلا ومحسنا ونحوها ، فهي غيره ، لأنه قد كان موجودا متقدما عليها ومع عدم ا ﴿ اللهِ عَدِمُ اللهِ اللهُ اللهُ اللهِ اللهُ اللهِ اللهِ

وفى ضوء ذلك يفسر الباقلاني رأى الاشاعرة أن صفات الله هى ذاته ولا هى غيره . فلا هى ذاته ، لأن الصفة ليست هي هى الموصوف ، ولا هى غيره ، إذ الاسم هو المسمى ولا يكون الإسم غير المسمى ، فالذات الإلهية مساة بأساء : عالم قادر حى ومن ثم فلا تفرقة بين الإسم والمسمى. والذات الإلهية موصوفة بصفات العلم والقدرة والحياة فلا تكون الذات هى العلم أو القدرة أو الحياة .

١ ... المصدر السابق . نفس الصفحة

٢ - المصدر السابق: نفس الصفحة

و ير تب الباقلانى على ذلك أنه لا توجد أساء مشتركة بين البارى وخلقه ، لان أساءه عى نمسه أو صفه نتهلق بنفسه ونفسه تعالى وصفات نفسه لا يجوز أن تكون مشتركه بين وبين خلقه ، إلا أن التسمية التي تجرى عليه تعالى والتي يدل بها على أسمه ، يجوز أن يجرى بعضها على خلقه ليدل بها على أن للخلق أسماء هى هم أو أوصاف تعلقت بهم ، نحو القول بأن الله عالم قادر سميع بصير متكلم مريد وخالق ورازق وعادل . ومنها تسميات لا يجوز أن تجرى إلا على الله سبحانه ، مثل قولنا : الله ، الرحمن، الاله ، الخالق ، البدع ، وما جرى مجرى ذلك نما لا يجوز إجراؤه على الخلق ()

غير أن الباقلانى بصفة عامة يؤكد أن أسماء وصفات المخلوقين لا يمكن أن تشترك فى المعنى مع أسمائة تعالى وصفاته ، إذ أنه سبحانه ومخلوقاته ليسا عمايين (٢). يقول الباقلانى: أشترك الشيئين فى الاسمين المشتقين من معنيين ،

١) المصدر السابق: ص ٢٣٢ - المعالم المع

٢) المصدر السابق: ص ٢٣٣

٣) المصدر السابق: ص ٧٣٥ - ٢٣٦

لا يوجب نشابه ما اشتقا منه ، فلذلك لم يجب أشتباه صفات القديم سبحانه وصفاتنا ، وإن كانت توجب الاشتقاق على وجه واحد (١) .

ونما لا شك فيه أن مذهب الباقلاني السابق سواء فيها يتصل بالعلاقة بين الذات والصفات الدات والصفات الدات والصفات الدات والصفات الدات في شيء عما أثبته الغزالي ، أو ما أثبته أمامه الاشعرى .

فاذا أنتقلنا من الباقلاني إلى البغدادي ، وجدنا مذهبه في هذا الموضوع هو صورة مطابقة لما ذهب اليه أعمته ، فالباري سبحانه موصوف بصفات قديمة من العلم والقدرة والارادة والحياه والسمع والبصر والكلام ، وهذه الصفات زائدة على ذاته (١) ، و لان في نفي الصفة نفي الموصوف ، كما أن في نفي الفعل نفي الماعل . وفي نفي الكلام نفي المتكلم » (١) . وكما كانت هذه الصفات قديمة زائدة على الذات الالحية ، فانها أيضا قائمة بها (١) : لا يقال هي غيرها .

أما عن أسمائه تعالى وعلاقاتها بذاته وصفاته ، فهى على ثلاثة أقسام: فمنها ما يدل على ذانه كاواحد والغنى والاول والآخر وسائر ما أستحقه من الاوصاف لنفسه ، وهو سبحانه لم يزل موصوفا بها . وقسم يفيد صفاته الازلية القائمة بذاته . ويرى البغدادي أن هذا القسم من الاسماء لم يزل الله ما مرصوفا كسابقه ، إذ أن كلاها من أوصافه الازلية .

١) المصدر السابق: ص ٢٣٦

٣) المصدر السابق: نفس الصفحة

٤) المصدر السابق: نفس الصفحة

أما القدم الثالث نهو _ فيها يشير البغدادي _ يشتمل على الاسماء المشتقة من أفعاله سبحانه وهى التي لم يكن البارى موصوفا بها قبل وجود أفعاله ، كالحانق والرازق وغيرها ، وهى لذلك تعد محدثه ، إذ البارى لم يكن متصفا بها في الازل ثم كان (١) .

ويرى البغدادي كما أرتأى الفزالي من بعده _ أن من أسماء الله تعالى ما محتمل معنيين ،كالبديع والحكيم والظاهر والباطن والجبار والحميد ونحوها ، وهذه الاسماء إن دلت على ذاته بغير إضافة إلى خلقه ، كانت صفة أذلية له ، وإن أضيفت إلى فعله بالنسبة لحلقه ،كانت فعلا له ولم تكن من أوصافه الازلية (١) .

فاذ أنتقلها في تقصينا الجذور الاشعرية في مذهب الغزالي ، إلى أستاذه ومنبع تأثره الاول الجويني وأينا تشابها يكاد يكون ناما بين مذهب الاخير ومذهب تلميذه وبينه وبين مذهب الاشعرى ، إذ يثبت كونه تعالى عالما قادرا مربداً سميعا بصيراً حيا متكلا، بالدليل الاشعرى التقليدي إذ ، قد ثبت كونه سبحانه حيا ؛ والحي لا نخلو من الاتصاف بهذه الصفات وأضدادها ، وأضداد هذه الصفات نقائص يتعالى سبحانه عن الاتصاف مها (٢) .

- lactority 1826

١) البغدادي: الفرق بين الفرق _ ص ٣٠٧ -

۲) البغدادى : أصول الدين — ض ١٣٦ — ١٢٧ ، و أيضا : الفرق
 بين الفرق — ص ٢٠٣ — ٢٠٤

٣) الجويني: لمع الادلة - ص ٥٨

فالجويني يثبت لله تعالى صفانا ذاتية قائمة بذاته وزائدة على ذاته وهو يغرف تلك الصفات الذاتية بأنها « الا حكام الثابته للموصوف بها معللة بعلل قائمة بالموصوف » (١) مثل كون العالم عالما معلل بالعلم القائم بالعالم ، وكون القادر قادراً معلل بالقدرة القائمة بالقادر ، وكذلك الحال فى المريد والادادة .

وهذه الصفات _ فيها يشير الجوينى _ تختلف عن صفات البارى النفسية ، وهى « كل صفة إثبات لنفس لازمة ما يقيت النفس غير معللة بعلل قائمة بالموصوف » (۱) ، أى أنها الصفات التى تقوم لذات و تلازمها دون مفارقة لها ، فالحكم فيها بين الصفة والموصوف ليس حكم العلة بالمعلول ، مثل كون الجوهر متحيزاً فأنه من أخص أوصاف الجوهر ولكنه غير معلل بأمر زائد على الجوهر . وهذه الصفات النفسية هى — فيها يرى الجوينى — القدم ، والوجود ، والقيام بالنفس ، ومخالفة الجوادث ، والوحدانية .

وفى ذلك نخالف الجريني المعتزلة ، والذين ردوا صفات البارى المعنوية الزائدة إلى الذات ، فقالوا : عالم قادر بنفسه ، وليس له قدره ولا علم ولا حياه (٢) .

ودليل الجويني على كون صفات الباري المعنوية زائدة على ذانه ، هو

١) الجويني : الارشاد — ص ١٣٠

المصدر السابق: نفس الصفحة ، وأيضا: المقدمة في أصول الدين
 للسنوسي — ص ١٦٣

٣) الجويني: لمع الادله ـ. ص ٨٧

نفس دلیل أئمته ، وهو أیضا نفس دلیل تلمیذه الغزالی ، إذ أنه قد تقرر فی العقول أن ما بعلم به المعلوم علم ، فلو علم الباری تعالی المعلوم بنفسه اکمان نفسه علم ، إذ کل تعلق بمعلوم تعلق احاطه به : علم » (۱) . وهو بری کما ارتأی الغزالی – فیما سبق توضیحه – أن قول الممتزلة بأن الباری مرید بأر انة حادثة و أنه عالم قادر حی لنفسه ، متكلم بكلام حادث مخلوق ، بعد قولا لا أساس له ولا برهان علیه « فلو عکس عاکس ما قالوه ، وزعم أنه عالم بعلم حادث ، مرید بنفسه – لم مجدوا بین ما اعتقدوه و بین ما ألزموه فصلا » (۲) .

و برى الجو ينى أن صفات البارى القائمة بذاته والزائدة على ذانه هى أيضا قديمة كهو ، فهو سبحانه عالم بعلم قديم ، قادر بقدرة قديمة ، حى محياة قديمة (٢) . و دليل الجوينى على قدم الصفات هو نفس دليل الغزالي فانها لو كانت حادثة لم يحيز قيامها بذات البارى ، إذ أنه سبحانه ليس محلا للحوادث ﴿ فَانَ الْحَوَادِثُ لَا تَقُومُ إِلّا مَادِثُ ﴾ (١) .

والجوبنى يثبت قدم الصفات بطريقة أخرى، إذ يلج إلى فكرة الاحوال مخالفا بذلك أثمته كالأشعرى (°) والباقلاني ، فالباقلاني قد قال بالأحوال ولكنه إعتبرها صفات موجودة معلومة ، إذ قال فيها يحكى عنه

١) المصدر السابق: ص ٨٨.

۲) : نفس الصفحة . الشام الصفحة . (Y

٠١١-١١ : ص : ٩٠ و (٤

ه) الجويني : الشامل ص ٦٣١

الشهرستانى: «الحال الذى أثبته أبوهاشم هو الذى نسميه صفة . خصوصا إذا أثبت حالة أوجبت تلك الصفات ، (۱) . أما الجوبنى فقد مال فى الأحوال إلى قول أبى هاشم ، إذ يعرف الحال بقوله : «الحال صفة لموجود غير متصفة بالوجود ولابالعدم » (۲) ، وهو يقسمها إلى ما يعلل ، كالصفات المعنوية نحو كون الحى حيا والقادر قادراً ، وما لا يعلل ، كالصفات النفسية نحو كون الجوهر متحيزا زائدا على وجوده .

أما دليل الجويني على إثبات الأحوال فقوله « أن من علم بوجود الجوهر ، ولم يحط علما بتحيزه ثم استبان تحيزه ، فقد استجد علما متعلقا بعطوم ، ويسوغ تقدير العلم بالوجود دون العلم بالتحيز » (٣) . وهو يعنى بذلك أن الحال أمر زائد على الذات . ويبرر الجويني قول أبي هاشم بأن الأحوال لا معلومه ولا مجهم له بقوله : » أن المعلومات تنقسم إلى وجود وعدم ، وصفه وجود لا تتصف بالوجود والعدم (١) ، فجعل واسطة بين الوجود والعدم أسماها صفة الوجود ، وهي المراد بالحال .

وقد ارتأى د بدوى (*) أن قول الجويني بالأحـوال قد سهل عليـه اثبات قدم صفات البارى ، دون أن يقع تحت طائلة اعتراض المعتزلة بأن فى ذلك تعددا للقدماء ، لأنها أحوال ، والاحوال لا توصف بالوجـــود

١) الشهرستاني . الملل والنحل - ج ١ - ص ١٩٥.

٢) الجويني : الإرشاد _ ص ٨٠ .

^{·)} المصدر السابق : ص ٨١ ، وأيضا : الشامل ص ٩٣٥ .

٢) الجويني : الارشاد ص ٨٢

٣) عبد الرحمن بدوى: مذاهب الاسلاميين ج ١ ص ٧٣٣

رلا بالعدم، وإذن فلا تعدد في ذات الله باثبات هذه الصفات قديمة .

فاذا كانت صفائه تعالى المعنويه قديمه قائمه بذاته وزائده على ذاته ، فان ذلك لا يعنى – فيا يرى الجويني متابعا أئمته – أنها مغايره للذات « اذ يمتنع اطلاق الغيريه في صفات البارى تعالى وذاته » (١) ، وذلك لأن حقيقة الغيرين أنهما الموجودان اللذان بجوز مفارقة أحدهما للثاني بزمان أو مكان أو وجود أو عدم (٢) ، وهو نقس قول أئمته ، وهو أيضا قوا: تلميذه الغزالي في الغيريه .

وإذا كانت مهفات الله عند الجويني ليست أغيارا للذات ، فانها أيضا ليست هي الذات ، و انها هي موجودات (٢) ، كما انها ليست متفايره في أنفسها (٢) .

وإذا كانت الصفات قديمة بقدم الذات ، فانها لا وصف في برى الجويني ــ بالبقاء (°) ، إذ البقاء عنده ليس صفة معنويه زائده على الذات كالعلم والقدره ، وإنها هو الوجود المستمر (٦) .

أما عن قضية الأسماء وعلاقتها بذات الله وصفاته ، فإن الجويني يرى كأنمته أن الأسم هو المسمى وأنه غير التسميه ، تهما كالوصف والصفه ،

١) الجويني : الارشاد ص ١٣٨ المجارة الحريبات الم

٧) المصدر السابق: ١٣٧

٣) المصدر السابق: ص ١٠٠٨

^{» » (} ٤ نفس الصفحة ا

^{1190:) (0}

فان الوصف وهو قول الواصف ، نحالف الصفة القائمة بذات الله ، فالوصف حادث ، والصفه القائمة بذات الله قديمة أزليه . وهذا نخالف ماذهب اليه المعتزلة ، حيث سوا بين الأسم والتسميه والوصف والصفه (١) ، ولذلك يرد الجويني عليهم مؤكدا ، أن الأسم يفارق التسميه ويراد به المسمى (٢) ، وهو يستنال على ذلك بأدله سمعيه من الكتاب الكريم ، (٢) هي نفسها التي سبق واستدل بها ائمته ، كما استدل بها الغزالي .

وإذا كان الاسم هو المسمى ، فان ذلك لايقتضى – فيما يرى الجوينى .. الحكم بتعدد الآلهة نظرا لتعدد الأسماء ، لأن أسماء الله تعالى تدل على أفعال، والافعال متعدده « فما دل على الصفات القديمة ، لم يبعد فيه التعدد ، ومادل على الصفات القديمة ، لم يبعد فيه التعدد ، ومادل على الصفات النفسيه ، وهى الأحوال فلا يبعد أيضا تعددها » (3) .

ويذهب الجويني مذهب أمامه في أن الأسماء تنتزل منزلة الصفات (٥)، وقد جرى على ذلك الغزالي فبا سبق أن وضحناه - ، كما أنه يورد نفس التقسيم الذي وضعه الأشعري لأسماء الرب (٦) ، وهو تقسيمها الى ثلاثة أقسام: فمن اسمائه ما نقول أنه هو هو ، وهو كل مادات التسميه به على وجوده، ومن اسمائه ما نقول أنه غيره، وهو كل مادات التسميه به على

١) المصدر السابق: ص ١٤١ ا

۱۴۰ ه : ص ۱۴۰ ه ا

^{») « « :} نفس الصفحة

ه) المصدر المابق: ص ١٤٤

٦) المصدر السابق: ١٤٣

فعل: كالخالق والرازق ، كما أن من أسمائه سبحانه ما لايقـــال أنه هو ولا يقال أنه غيره ، وهو كل مادلت التسميه به على صفه قديمه كالعالم والقــادر (١) .

ويرى الجوينى متابعا أئمته من الأشاعرة ومتبوعا بالغزالى ، أن أسماه الله منها ما يدل على الأفعال الصفات القديمة ، كالعالم والقادر نحوها ، ومنها ما يدل على الأفعال كالرازق والخالق وغيرها ، كذلك فمنها ما يدل على النفس فيها يتقدس البارى عمه ، كالقدوس ونحوه (٢) ، ويشير الجوويني إلى أن من أسهاء البارى ما يحتمل معنيين ، كالملك (٢) مثلا ، فإنه قد يدل على ذاته سبحانه بغير اضافة الى خلقه ، فيقال أنه القدره على الاختراع، ويكون بذلك من صفات الذات التي لم يزل البارى و لا يزال م صوفا بها و قد يدل على ذاته بالإضافة الى خلقة ، فيكون المراد منه الخالق ، وهو من أساء الافعال فيكون سبحانه غير متصف به فيها يزل .

والجوينى في النهاية يعتمد على السرع فى أثبات أساء الله ، إذ يقول :
«ما ورد الشرع باطلاقه فى أساء الله تعالى وصفاته أطلقناه، وما منع الشرع
من أطلاقه ، منعناه » (١). فا الم يرد الشرع فى هذه المسألة بتحريم ولا
تحايل ، فان الجوينى بجيز اطلاق الأساء على البارى تعالى بالا يوهم النقص
فى حقه (°) وهو نفس ما ذهبنا اليه فى هذا المقام .

١) المصدر السابق: نفس الصفحة

٢) المصدر السابق: ص ١٤٤

٣) المصدر السابق: ١٤٥

٤) المصدر السابق: ص ١٤٣

ه) المصدر السابق: نفس الصفحة

ثالثًا: المُوقف الأشعري برؤى نقدية

لم يسلم رأى الغزالى وأئمته في مسألة الذات والصفات من النقد ، فقد نقدة كثير ون كان من بينهم ابن رشد فيلسوف الأندلس، والذي ذهب الى أن رأى الأشاعره في هذه المسألة لابد وأن يلزم عنمه القصول بجسميه الله سبحانه ، أو القول بتعدد الآله (۱) . حيث ذهب الى أن تساؤ لهم عن صفات الله وهل هي الذات ، أم أنها زائدة على الذات أى هل هي صفة نفسية أو معنوية ، يعد من البدع الى يأ باها الشرع (۱) .

فاذا كان الغزالى وأئمته قد قالوا بأن هذه الصفات معنوية ، وأنها زائدة على الذات ، وأن الله عالم بعلم زائد على ذا به ، وحى بحياة زائدة على ذاته كالحال في الشاهد (٢) ، فإن هذا القول . فيا يرى ابن رشد _ يؤدلى إلى تجويز الكثرة على المبدأ الاول ، طالما أنهم يجعلونه ذانا وصفانا (١) ، كما يلزمهم أن يكون الخالق جسا « لأنه يكون هنالك صفة وموصوف وحامل ومجمول ، وهذه هي حال الجسم » (٥) .

١) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدله طبعه القاهرة سنة ١٣٢٨ ص٥٥
 ٢) المصدر السابق: نفس الصفحة ، وأيضا تنسير ما بعد الطبيعة لا وسطوح ١٠٠٠ - ص٣١٣

٣) ابن رشد : الكشف عن مناهج الألة _ ص ٥٨ و أيضا : Rachaknish nan : History of Philosophy Eastern and Western, Vel. J. P. 494.

ابن رشد: آبافت التهافت ـ ص ۲۹
 ابن رشد: مناهج الأدلة ـ ص ۸٥

فابن رشد برى أنه لابد للا شاعرة بناءاً على ما ذهبوا إليه فى ذلك ، من أن يقولوا بأن الذات قائمة بذائها ، والصفات قائمة بها ، أو أن يقولوا أن كل واحد منها قائم بنفسه ، وهذا يؤدى إلى قول النصارى بأن الأقانيم ثلاثة : الوجود و الحياه والعلم (١) ، وقد قال تعالى (لقد كفر الذين قالوا أن الله ثالث ثلاثة) (٢).

فادا كان النصاري — فيما يشير ابن رشد —يقولون بالتثليث في الجوهر، رغم قولهم أنه ثلاثة و الإله و احد ، لأنه إذا تعدد الجوهركان المجتمع و احداً عمنى و احد زائد على المجتمع (٢) ، فان هذا — فيا يرى — يلزم الأشاعرة، إذ أنهم جعلوا هذه الأوصاف زائدة على الذات .

أيضاً يلزم ابن رشد الفزالى وأئمته بناء على مذهبهم ، أن يقولوا : بأن أحدهما فى الذات والصفات — قائم بذاته ، والآخر قائم بالقائم بذاته . وهذا يستتبع أن يكون سبحانه جوهرا وعرضا ، لأن الجوهر هو القائم بذاته والعرض هو القائم بغيره (أ) « والمؤلف من جوهر وعرض جسم ضحرورة » (°) .

وفى مقابل ما ذهب إليه الغزالى وأئمته حول موضوع العلاقة بين

١) المصدر السابق: نفس الصفحة

٧) - ورة المائدة : آية ٧٧

٣) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة _ حـ٣ ـ ص ١٩٢٠، وأيضا:
 تهافت التهافت _ ص ٧٧

ع) ابن رشد : مناهج الأدلة ـ ص ٥٨

ه) المصدر السابق: نفس الصفحة

الذات والصفات ، يذهب ابن رشد مذهب غيره من الفلاسفة ، فيرى أنه يمكن تصور الذات الواحدة ذات صفات كثيرة مضافة أو مسلوبه أو متوهمة بأنحاء مختلفة ، ولكن من غير أن تكون تلك الذات متكثرة بتكثر هذه الصفات (١). وهو يؤكد على ذلك في أكثر من موضع في مؤلفاته الفلسفية ، وذلك حين يرى أنه من الممتنع وجود واحد بسيط ذي صفات كثيرة قائمة بذاتها ، ومخاصة إذا كانت تلك الصفات جوهرة وموجودة بالقعل . وأما إذا كانت موجودة بالقوة ، فلا يمتنع عنده وعند غيره من انفلاسفة ، أن يكون واحدا بالفعل كثيرا بالقوة : وهذه هي عندهم ، حال الحدود مع المحدود (١).

ومن ذلك يتضح أن المعترلة إن كانوا قد وحدوا بين الذات والصفات ، وذهبوا إلى أن إطلاق صفه من الصفات معناه نني هذه الصفه ، فان ابن رشد في تحليله للصفات الإلهية بعد _ فيا بذكر د. عراق (") _ أقرب إلى المعترلة منه إلى الأشاعرة ، ولكن هذا ليس معناه أنه قد إنفق معهم فيا ما ذهبوا إليه في هذا الشأن ، إذ أن توحيده بين الذات والصفات لا يؤدى به إلى ما قصده المعتزلة من وراء توحيده (أ) . بل أنه توجه بنقده إليهم في قولهم بأن الذات والصفات ها شي، واحد، إذ يرى أن ذلك بعد بعيداً عن المعارف الأولى ، بل هو ضدها () .

١) ابن رشد : تهافت التهافت _ ٧٩

٧) المصدر السابق: ص ٧٩ - ٨٠

٣) عاطف العراقى : المنهج النقدى في فلسفة ابن رشد _ ص ١١٧

ع) المصدر السابق: ص ١١٩

٥) ابن رشد . مناهيج الأدلة - ص ١٥٩

و الإضافة إلى ذلك فان إستفادة ان رشد من العناصر الفلسفيه و المؤثر أت الأرسطية إلى درجة كبيرة (') ، وعدم رقوفه عند الطابع الجدلى الذى إنسمت به دراسة المتكلمين لهذا الموضوع ، قد أبعده إلى حد كبير عن التشابه ومذهب المعتزلة في هذا الشأن (٢) .

يقول ابن رشد موحدا بين ذات الله وصفاته ومتابعا أقرانه من الفلاسفة: « أن الأشياء التي هي صورة في غير هيولي ، فان الوصف و الموصوف يرجعان فيها إلى منى واحد بالوجود ، وهما بالاعتبار إثنان ، أعنى وصفا وموصوفا وذلك أن صفة الذات إذا أخذت من حيث هي موضوعة ووصفت بوصف من الأوصاف ، كان الوصف فيها و الموصوف واحدا في الحمل ، إثنان بالمعنى الذي به يباين المحمول الموضوع » (٢) ،

وينتهى ابن رشد فى معرض نقده لمذهب الغزالى والإشاعرة فى هذا الموضوع، إلى أن الآرا، التى قالوا بها حول هذه المشكلة، تعد بعيدة عن أفهام الجمهور فضلا عن كون التصريح بها يعد بدعه، إذ هى تضلل الجمهور وليست ترشدهم (4).

غير اننا نلاحظ أن ابن رشد في نقده السابق للا شاعرة كان كثير التحامل عليهم ، فانه إذا كان قد ارتأى أن في إثباتهم للصفات ، إثبات صفه وموصوف وحامل ومحمول وهذا في رأية حال الجسم فان ذلك بعد فيها نرى

١) عاطف العراقي : المنهج النةري - ص ١١٧

٢) المصدر السابق: ص ١١٨ - ١١٩

٣ ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو - ح ٣ - ص ١٩٢١

١) ابن رشد : مناهج الادلة _ ص ٢٠

متفقين مع د. تفتازاني (١) فيا ذهب إليه ، غير لازم لمذهبهم ، فضلا عن أنهم قد استندوا في إثباتهم للصفات إلى النقل . وفي ذلك يقول سعد الدين التفتازاني : « ثبت تعالى أنه : عالم قادر حي إلي غير ذلك ، ومعلوم أن كلا من دلك يدل على مغنى زائد على مفهوم الواجب . وقد نطقت النصوص بثبوت علمه وقدرته وغيرها » ١٠٠.

فالأولى أن يقال: المستحيل تعدد ذوات قديمة لا ذات و لا صفات ، وأسا (الصفات) في نفسها فهي مكنة و لا استحالة في قدم الممكن إذا كان قائها بذات القديم، وإجباً له ، غير منفصل عنه ، فليس كل قديم إلها حتى

١) أبو الوفا التفتازاني : علم الكلام و بعض مشكلانه _ ص ٣٠

٢) سعد الدين التعتازاني: شرح العقائد النسفية _ س ٢٥ _ ٢٧

٣) أبو الوفا التفتاز اني : علم الكلام و بعض الشكلاته _ ص ١٣١

يلزم من وجود القدماء وجود الآلهة لكى ينبغى أن يقال: أن قديم بصفاته ولا يطلق القول بالقدماء ، لئلا يذهب الوهم إلى أن كلا منها قائم بذاته ، موصوف بصفات الإلوهية » (۱) .

أيضاً يرى سعد الدين النفتازاني أن الاشاعرة لم يقولوا بها نسبة إليهم ابن رشد من أن الصفة عرض ، إذ يقول : « صرح مشايخنا رحمهم الله ... أن الله تعالى عالم وله علم أزلى شامل ليس بعرض ، ولا مستحيل البقاء ، ولا ضرورى ، ولا مكتسب ، وكذا في سائر الصفات » (٢).

أيضاً ممن وجهوا نقدهم إلى الغزالى وغيره من مفكرى الاشعرية فيا ذهبوا إليه حول مشكلة العلاقة بين الذات والصفات ، ابن تيميه (٧٢٨ه)، إد أنه قد ارتأى أنه ينبغى الرجوع إلى عقيدة فى الذات والصفات. وهؤلا، قد ذهبوا _ فيا يوضح المقريزى والشوكاني والصابونى ، إلا أنه بجب وصف الله تعالى يا وصف به نفسه ، وبا وصفه به رسوله (عَلَيْكُنَّهُ) من غير تحريف ولا تعطيل ولا تكليف ولا تدثيل ، فللبارى سبحانه صفات العلم والقدرة والبصر ، لكن هذه الصفات لا تلحقها الاعراض التى تلحق صفات العلم المخلوقين كالعلم الإنسانى ، والقدرة الإنسانية (٣) .

۱) سعد الدین التفتاز (انی: شرح العقائد النسفیة ـ ص ۷۷ ـ ۷۸
 ۲) المصدر السابق: ص ۹۷ ، و أيضــــا : علم الكلام و بعض مشكلاته للدكتور أبو الوفا التفتاز انی ـ ص ۱۳۹

۳) على سامي النشار: نشأة الفكر الفلسنى في الإسلام ـ الطبعة الاولى ـ
 ص ١٤٩ ـ ـ ١٥٠ ، وأيضرا: المقدمة إلابن خلدون ـ ص ١٨٥ ، وأيضا: الخطط المقريزية المقريزي ـ ح ٤ ـ ص ١٨١

ومن ثم يذهب ابن تمية متابعا مذهب السلف ، فيننى ثماثلة البارى للمخلوقات ، إذ يرى أن الصفات في مذهب السلف هي كالذات ، فكا أن ذات الله ثانتة الحقيقة وقد اجتمعت فرق المسلمين على ذلك ، كما أنها ثابته من غير أن تكون من جنس صفات المخلوقين ، فان صفاته أيضا ثابتة حقيقية من غير أن تكون من جنس صفات المخلوقين ، وإنما تعلم الذات والصفات من خير أن تكون من جنس صفات المخلوقين ، وإنما تعلم الذات والصفات من حيث الجملة على الوجه الذي ينهفي الها . وإذا كانت النصوص - فيا يشير ابن تيمية - قداً مسكت عن بيان كيفيتها ، ولم يصل العقل إلى مع فة هذه الكيفية ، فانه من الواجب أن نتوقف عن التوصل إلى الحقيقة الباطنية للكيفية الإلهية وما يستلزمها من صفات قديمة .

فاذا كان الغزالي وأئمته قد ذهبوا فيها سبق ، فجهوا الصفات على ثلاثة أقسام: حفيقة بحضة ، كالوجود والحياء ، وحقيقة ذات إضافة ، كالعلم والقدرة وغيرها من صفات الذات ، وإضافية محضة ، كالمعية والقبلية والصفات السلبية وصفات الأفعال ، وكان القسم الاول لا يجوز عندهم بالنسبة إلى صفات الله التغير فيه مطلقا بل أنهم اعتبروها صفات ازلية قديمه بقدوم الذات وكان القسم الثالث يجوز فيه التغير مطلقا فكانت صفات حادثه بحدوث أفعال الله وكان القسم الثاني عندهم لا يجوز التغير فيه ذاته بل يجوز في متعلقه، فكانت صفات ذانه سبحانه بذلك قديمة بقدم البادى، غير أن الها تعلقات حادثة (۱).

إذا كان الاشاعرة قد ذهبرا إلي ذلك ، فان قولهم لم يقنع ابن تيمية ،

۱) الجرجانى: شرح المواقف للایجى مع حاشیتى عبد الحـــكیم
 السیالکوتى وحسن حلبى ـ المجلد الرابع ـ - < ۸ ـ ص ۳۸.

فهو وأن وافقهم بقيام الصفات بالذات، فانه بنكر قولهم بقدمها ولزومها للذات أزلا رأيدا، وأنها لا يتعلن شيء منها بمشيئة الله واختياده.

يقرل ابن تيمية في « رسالة الفرقان » ما ملخصه : « وابن كلاب ومن تبعه كالأشعرى والقلاسني ومن تبعهم ، أثبتوا الصفات لكن لم يثبتوا الصفات الإختيارية مثل كونه يتكلم بمشيئته ، ومثل كون فعله الإختياري يقوم بذاته ، ومثل كو نه يحب ويرضى عن المؤمنين بعد إيمانهم ويغضب ويبغض الكافر بن بعد كفرهم ، ومثل كو نه يرى أفعال العباد بعد أن يفعلوها . كما قال تعالى «وقل إعملوا فسيرى الله عملكم ورسولة والمؤمنون» فأثبت رؤية مستقبله ، ومثل كو نه نادى دوسى حين أنى ندا، قام بذاته ولم يناده قبل ذلك .

والقرآن والأحاديث وأقوال السلف والأئمة كلها تخالف هذا ، وتبين أنه ناداه حين جا ، وأنه يتكلم بمشيئته فى وقت بكلام معين ، كما قال تعالى « ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم » ، وأنه إذا خلق المخلوقات رآها وسمع أصوات عباده وكان ذلك بمشيئته وقدرته ، إذ كان خلقه لهم بمشيئته وقدرته ، وبذلك صار يراهم ويسمع لذكان خلقه لهم بمشيئته وقدرته ، وبذلك صار يراهم ويسمع كلامهم » (ا) .

- Ky Handral Hala Patential Fortherne

۱) ابن تیمیة : مجموعة الرسائل الکبری - ج۱ - رسالة الفرقان ص ۱۰۲ و ما بعدها .

خائد__ه

نعلنا قد لاحظنا بعد دراسه آراء الفزالي بيا يتعلق بموضوع بحثنا ، تناقضاً ملحوظاً ، من حيث نسبة آرائه إلى أى من المذاهب أهو المذهب الاشعرى المتوسط بين العقل والنص الذي حاولنا بقدر الإمكان إبرازه من خلال هذا البحث أم هو المذهب السنى التوقيق غير أن موقف الغزالي من هذه المشكلة قد اتسم بنزعة عقلية اتضحت في أغلب نواحى معالجته لها وإفتقر إليها مذهب السلف

أم عساه بكون مذهباً فلسفياً قائماً فيا يقوم على التهويل على العقل وحده واعتباره المصدر الأول الذي تستمد منه أمور العقائد دو نما حاجة إلى الشرائع ولكن الفزالي لم يكن في أي فترات حياته الفكرية سواه في تناوله لهذا الموضوع من الجوانب الإلهية في الفكر الإسلامي أو في غيره، فيلسوفا ، ولم يقم يوماً ما رافعا لواء الفلسفة ناصراً مذهب أهلها، بل على العكس من دلك كان من أشد من هاجموا الفلاسفة وحملوا عليهم ، بل على العكس من دلك كان من أشد من هاجموا الفلاسفة وحملوا عليهم ، له قائمة بعده . أضف إلى ذلك أن منهجه عموما لاينبيء عن القرام بأي عنصر من عناصر المذهب الفلسفي ، فهو وإن هاجم الفلاسفة فتأثر ببعض ما قالوه من خلال نقده لهم ، إلا أنه لم يكن في يوم من الائمام فيلسوفاً .

فاذا كان المنهج الفلسني يقوم على أساس الإيهان بالعقل وبحدوده الصورية، والتي تعنى أول ماتعني بدراسة العال والأسباب، فقد حض الغز إلى مراراً على ترك دراسة العلل. وإذا كانت الفلسفة تقوم على تقصى الحقيقة بطريقة تعليمية ، فقد مال الغزالي إلى العلوم الإلهامية التي تحصل بطريق الكشف

وهذا كله يقطع بخروجه عن دائرة الفلسفة وطابور الفلاسفة ، خلافا الرتآه كثير من الباحثين ، جين نسبوا الغزالى فى آرائه فى هذا الموضوع وغيره إلى الفلسفة ووضعوه بين رجالاتها ، وهو منهم براه وهو ما يتضح من خلال البحث الذى بين أيدينا ، إذ كان منهجه فى معالجته منهجاً كلامياً جدلياً صوفياً فى أغلب نواحيه ، وهو بفارق بذلك المنهج العلسفى جملة وتفصيلا

غير أن الغزالى قد ذهب فى كثير من الأحيان إلى مهاجمة المنهج الكلامى وحمل على علم الكلام وأهله بصورة لا تقل عن هجومه وحمله على الناسفة وأهلها

تساؤلات عديدة من خلال هذا البحث ، لم نهتد فيها إلى حل ، إلا بعد أن طالعنا بعمق آراه، الصوفية والتي وضعها في الفترة التي أعقبت فترة شكه التي مربها ولازمته مدة ليست بالقصيرة ، وهي التي اهتدي فيها إلى نظريه الكشف الصوفية

وتلك الفترة هي التي يدكن فيها أن نستمد آليفه التصوير المذهب الحق عنده وبخاصة كتبه التي أسماها بالمضنونة ، إذ ليست كل مؤلفاته في هذه الفترة تصلح لا ن تقوم دليلا على تصوير مذهبه الحق لا ن الغزالي لم يتخل في هذه الفترة أيضاً عن مذهب أهل السنة الذي نقله إليه أساتذته من الاشاعرة ، وهو نفسه يصرح بأنه مذهب الدولة التي نشأ بين أحضانها ومذهب المدارس التي درج في حجرانها ، ومذهب الاستاذة الذين تعهدوه

بالتربية والتعليم إلى فترة بعيدة من عمره ، فان بعض هذه المؤلفات هي محا ألفها الفز الى لغيره لا لنفسه

إذن فمذهبه الحق الذي يجب أن نلتمس آراءه فيه هو المذهب الصوفى والذي تزخر به كتبه المضد ـ و نه التي أو دعها كما يقول خالص الحقيقة وصريح المعرفة ، و تلك هي المعرفة الصوفية و التي موضوعها ذات الله وصفاته وأفعاله و هو أسمى موضوع لاسمى معرفة ، هذا فصلا عن مؤلفاته الكلامية التي صور فيها الحقيقة صوراً مختلفة على حسب تفاوت الاستعدادات والمدارك.

والغزالي بذلك قد سهل على الباحثين أن يفهموه فها صحيحا . ولكن رغم ذلك لم يتخلص الكئير منهم من ربقة الهوى ، فنسبوه حينا إلى المذهب الفلسني قائلا بقدم العالم وبالفيض، وأحيانا كثيرة إلى فرق المتكلمين جدليا لاهم له إلا نصره آرائه وآرا، أسلافه وجهل بما عداها ، مقلداً غائصا في ظلمات التقليد ، محجوبا عن ضياء العقل والمعقول بينا لذ لبعضهم أن ينسبوه إلى الصوفية الفلسفية قائلا بالاتحاد وبالحلول ، أو بنظرية اشراقية تقوم على القول بوحدة الوجود كالتي نراها عند ابن عربي (١٢٨ه)

ونحن نوضح ذلك بما يلقى ضوءا كافيا على مذهب كليها ، فالغزالى وان قال بوحدة الوجود بمعناها السنى أو بمعنى آخر قد خاض تجربة الفناء فى التوحيد الذى هو تمرة المعرفة الصوفية التي موضوعها ذات الله وصفاته وأفعاله ، فلم ير إلا الله تعالى ، ولم يعرف غيره ، وعلم أنه ليس فى الوجود إلا هو وأفعاله ، فلم ينظر إلى نفسه من حيث نفسه ، بل من حيث أنه عبد الله . فقد قام فى الحقيقة بذلك فيا يسميه بعلم المكاشفة ، حول مشكلة الواحد والكثير .

وهى مشكة متيافيزيقية ، عالجتها الفلسفة اليونانية ، كما عالجها المشائون المسلمون ، غير أن الغزالي قد سلك في معالجة هذه المشكلة مسلكا إسلاميا سنيا يختلف في جملته وتفصيله عن الأسلوب الذي اتبعه الفلاسفة في علاجهم لهذه المشكلة .

فقد حاول أن يقدم لها حلا على أساس شعودى لا عقلى فى قوله بأن الكثرة والرحدة أمران نستشعرها بالنسبة إلى الأشياء . فيمكن أن ندرك الكثرة على أنه واحد . الشى الواحد على أنه كثير ، كما يمكن أن ندرك الكثير على أنه واحد . قالوحدة عند الغزالى ليست وجودية وإنما شهوديه ، إذ كل ما فى الوجود من الخالق والمخلوق له إعتبارات ومشاهدات كثيرة مختلقة . فهو باعتبار من الخالق واحد ، وباعتبارات أخر سواه كثير .

و هذذا كان الغزالي حريصا كل الحرص على الملاءمة بين الفناء والعقيدة الإسلامية في التوحيد، فانه لم ينطلق كأصحاب وحدة الوجود إلى القول بأنه: ما ثم غدير، وإنا نجعل الوحدة الى تتم في حال الشهود غير منافية للكثرة، وبميز بين وجود الله ووجود العالم.

يقول نيكلسون مرافعا عن الغزالى وموضحا ما ارتأيناه منأن الغزالى قد أوصد بنظريته السنيه فى التوحيد الباب أمام وحرة الوجود بالمعنى الصوفى الفلسفى: « أما الغزالى تفسه فقد تشبث دائما بنقطتين جوهريتين ، لم تجرح من أجلها عقيدته فى الإسلام: الأولى تقديسه الشرع ، والثانية رجهة نظره فى الألوهية ، فانه أوصد الباب فى رجه منهب وحدة الوحود بقوله مع أهل السنة : أن الله تعالى ذات واحده خالفه المحوادث ، وأنه بمقدار ما يتحقق فى النفس الإنسانية من صفات الكال الإلهية ، بكون إستعدادها

لمغرفة الله ، وأن العبد عبد والرب رب ، ولن يصير أحدهما الآخر البته ».

ويشير الأستاذ ستيس أيضا الى حقيقة نظرية (الفناء في الله) (Absption in God) عند الغزالى ، فيذكر أن الغزالى ، في هدو، فلسنى ، ينكر تفسير هذه التجربة على أنها تقتضى الوحده مع الله ويراها بالتأكيد متفقه مع الاثنينية (Dualism) ، ومذهبه في الفاء ذو طاع سيكولوجي .

ويرى ستيس أن الوصف السيكولوجى (للفناء) لايتة تضى •ن تلقاء نفسه أى نظره منطقية أو وجودية فى الوحده أو الكثرة ، لأن كلا النظريتين تنسق معه وهو ـ أى الغزالي ـ يذكر أن الفناء غيبة الوجود الفردى للذات فقط .

و بذلك يكون الغزالي قد أعطى تفسيرا (inter Pretation) لتجربة وحدة الوجود أو النناء ، مغايرا لننسير البسطامي والحلاج ، مع أن التجربة واحده

ولكن الغزالى ، إن اختلف مع البسطامى والحلاج فى تفسيرهم الفلسنى الفناه ، فانه لم يختلف كثير ا مع أبن عربى فى نطريته فى وحددة الوجدود (Pantheism) وهى التى نقرم عند الأخير على دعائم ذرقيه أساسا ، وهو يعبر من مذهبه فى الوحده ، فيقول « سبحان من خلق الأشياء وهو عينها » وهذا فى حسباننا لا يعبر عن اختلاف ابن عربى مع الغزالى فى القول بالوحده عمناها السنى الاسلامى .

فهو و إن كان يؤمن في نظريتــه في الوج ود بالفيض (emanaticn) ولا يؤمن بالخلق من العدم (Crestion ex nihilo) ويعني سهذا الفيض أن الله أبرز الأشياء من وجود على الى وجود عينى ، ويفسر الموجودات بر التجلى الإلهى الدائم الذي لم يزال ولا يزل وفاهور الحق في كل آن فيا لا يحصي عدده من الصور » .

وهو وأن اقتضى مذهبه فى وحدة الوجود عدم القول مالمكن فى مقابل الواجب، أى الممكن بمعنى الوجود المتغير الحادث، لل يقدول بالأعيان الثابته الضرورية بذاتها بمعنى أنها موجودات بالقوة لابد لها من أن توجد بالفعل، وهى ما يسميه الفلاسفة بواجب الوجود بغيره، أى هى التى يكون وجودها ضروربا بغيرها.

فاذا كانت نظرية ابن عربى فى وحدة الوجود تقضى بكون الحقيقة الوجودية واحده فى جوهرها وذاتها ، متكثره بصفاتها وأسائها ، لا تعدد فيها الا بالاعتبارات والنسب والاضافات ، إذا نظرت اليها من حيث ذاتها قلت هى الحق ، وإذا نظرت اليها من حيث صفاتها قلت هى الحلق .

إذا كانت تلك هي نظرية ابن عربي في وحدة الوجود فانا نقول بأنها لا تختلف مع ما قاله الغزالي في تجربته في ﴿ الفناء في التوحيد ﴾ الا من حيث الصياغة التي صاغ بها كلا منها نظريته .

نقول ذلك إذا ما نظرنا الى وحدة الوجود قنسمناها الى: وحدة فى المطاق، ووحده فى الوجدان، ووحده فى الكون أو الامجاد والانسان بتصل بموجده ويتوحد بخالفه بالمعنى الأخير، دور الأول والثانى، وهو المعنى عند كليهما بوحدة الوجود إد أن وجود الانساز بهذا المعنى ها وجود الحق ووجود الحق دو وجودة، وذلك باعتبار الفارق بين الوجود ن

فالانسان و جوده حادث و وجوده سبحانه قدیم ، و الانسان مرجود فی الزمان و الکان و وجود الله لیس فی زمان و لا مکان .

ومن هذه الزاوية كان الانفاق بين الغزالي وابن عربي في قولها بوحده الوجود . فاذا كان الغزالي قد فرق بين الوحده والكثره في الذات الالهيه تفرقه اعتبارية ، وكان معنى ذلك عنده أن الذات والصفات والأفها الأسماء الإلهيه وحده واحدة لا تنفصل كل منها عن الاخرى ، فكان الكل في وحده . وإذا كان قد ميز بين وجود الله ووجود العالم بالمعنى النوعى .

واذا كان الفزالي قد قام فنزهه الباري سبحانه عن التعلقات الجسهانية الحادثه في الزمان والمكان من ناحيتين ناحيه العقل، في قوله تعالى « ليس كثله شيء » فقال بأنه موجه للعقول في تجريدها الاشياء عن معانيها الجزئية ، وناحية الحس والخيال ، في قوله « وهو السميع البصير » إذ ندرك المسموعات والمبصرات عن طريق الحواس والخيله.

وإدا كان الغزالي قد رفض تفسير كل من الحلاج والبسطامي للوحدة في الوجود، بالمهنى الحلولي أو الاتحادى إذا كان ذلك هو ما ارتآه وما عناه الغزالي في قوله بالفناء في التوحيد، أو بوحدة الوجود، فهو عين ماارتآه ابن عربي فيا بتصل منظر بته في وحدة الوجود، والتي كان أول واضعيها في التصوف الاسلامي ...

وقد آثر نا أن نفصل ذلك فى مقام خاتمتنا لهذا البحث ، واكتفينا بالاشاره اليه من ثنا باه دونما تفصيل ، حرصا منا على عدم الخروج عن دائرة بحثنا ، ال أنه يتركز فى المقام الاول حول توضيح لآراء الفزالى من ناحية

نسبتها إلى المرسة الأشعرية أما آراؤه النى تأثر فيها بمصارد غير اشعريه، والتي نحصرها في المؤثر ات الصوفية السنيه، فقد أفردنا لتوضيحها هذا المقام ...

وعسانا نكون بذلك قد ألقينا الضوه بصورة كافية وأمطنا الغطاء عن الحقيقه الصوفيه التي سطع بها موقف الغزالي ، ولسنا نقصر هذا القول على موضوع الصفات وحده دون غيره ، إذ أنه من الخطأ أن نتهم مذهب الغزالي في عمومه منفصلا عن نزعته الصوفيه ، تماما كما لا يمكننا فهمه بفصله عن نزعته الكلاميه الاشعرية .

نقول ذلك في محاولة من جانبنا لتأويل أرائه في هذا المجال . . وإذا كنا قد اختلفنا في هذه النقطه بالذات مع كل الذين تعرضوا لها بالدراسة ، فاننا لا نزعم أن هذه المحاوله من جانبنا هي وحدها الصحيحه دون غيرها ، ومن هنا اكتفينا بالتنبيه اليها في هذا المقام ، دون تطبيقها على أجزاء البحث .

فاذا تأكدت صحتها فى المستقبل، فان ذلك سيؤدى الى اعادة النظر فى كثير من الموضوعات التى تزخر بها آراء الغزالى ...

أرجو الله أن يوفقنا جميعا الى سبل السداد والرشاد ... و اعوذ به من علم لا ينتفع به صاحبه ، ولا يفيد به غيره ...

مصادر ومراجع الدراسة

أولا: المصادر والمراجع العربية:

- ١ دائرة المعارف الإسلامية الترجمة العربية القاهرة (•واد : أشعرى الله عالى كلام)
 ٣ ابن أبى الحديد [عز الدين] : شرح نهيج البلاغة دارالكتب العربية ،
 القاهرة سنة ١٩١١ ١٩١١
 - ٣ _ أبن الاثير : الكامل _ طبعة القاهرة سنة ١٣٤٨
 - ع ابن تيمية [تقى الدين] : در. تناقض العقل والنقل الجز. الاول ،
 القسم الاول تحقيق د. محمد رشاد سالم ، مطبعة دار
 الكتب المصرية ، القاهرة سنة ، ۱۹۷
 - ٥ ابن تيمية [تق الدين]: مجموعة الرسائل الكبرى مكتبة السنة المحمدية
 القاهرة مدون تاربخ.
 - ٦ اين تيمية [تق الدين] : موافقة صربح المعقول اصحيح المنقول ــ
 طبعة بولاق القاهرة سنة ١٩٢٧
 - ٧ ابن الجوزى: تلبيس ابليس نشرة وتعليق منير الدمشقى ، المطبعة
 المنيرية ، القاهرة وبدون تاريخ .
 - ٨ ١ بن حزم : الفصل في الملل والنحل والأهواء ــ مكتبة السلام ، القاهرة
 بذون تاريخ
 - ١ ابن حنبل [الإمام أحمد]: الردعلى الزنادقة و الجهمية من كتاب عقيدة السلف تحقيق د. النشار وعمـــار طالبي ، منشأة المعارف ، المحدرية ، سنة ١٩٧٠م.

- ١٠ ابن خلكان (أبو العباس شمس الدين) : وفيات الأعيان و أنباء أبناء
 الزمان ـ القاهرة ، مكتبة النهضة المصرية ، سنة ١٩٤٨
- ۱۱ ابن خلدون · المقدمة ـ تحقيق د. على عبد الواحد و افى ـ الطبعة الأولى ، لجنة البيان العربى ، القاهرة سنة ١٩٦٠ ، طبعة أخرى ، دار النهضة المصرية ، القاهرة سنة ١٩٧٩
- ١٧ ابن رشد (القاضى عهد): فصل المقال فيا بين الحكمة والشريعة من الاتصال طبعة القاهرة سنة ١٨٩٥ ، طبعة أخرى ، مطبعة الشرق الإسلامية ، القاهرة ، بدون تاريخ .
- ۱۳ ابن رشد (القاضى عهد): الكشف عن مناهيج الأدلة في عقائد الملة آمور رشد (القاهرة سنة ١٩٥٥)
 عقيق د. محمود قاسم ، مكتبة الانجلو ، القاهرة سنة ١٩٥٥ م .
 طبعة أخرى ، القاهرة سنة ١٣٢٨ هـ ، سنة ١٩١٠ م .
- ١٤ ابن رشد (القاضى محمد) : ضميمه لمسألة العلم القديم ـ نشرة مولر ،
 ميونيخ سنة ١٨٥٩ ، طبعة أخرى ، دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة ، مدون تاريخ .
 - ١٥ ابن رشد (القاضى محمد) : تهافت النهافت تحقیق د. سلمان دنیا ،
 دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة الثالثة سنة ١٩٨١ ، طبعة أخرى سنة ١٩٠١
 - ١٦ أبن رشد (القاضى محمد): تلخيص كتاب النفس لأرسطو تحقيق
 د. أحمد فواد الاهوانى، مكتبة النهضه المصرية ، القاهرة
 سنة ١٩٥٠
 - ۱۷ ــ ابن رشد (القاضى محمد) تلخیص کتاب الحس و المحسوس لأرسطو ــ تحقیق د. عبد الرجن بدوی ، القاهرة سنة ۱۹۵۶

- ۱۸ ابن رشد (القاضى محمد): تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو تحقيق د عثمان أمين ، الطبعة الثانية ، القاهرة سنة ١٩٥٨ ، طبعة أخرى تحقيق الأب موريس ، الطبعة الكاثوليكية بيروت سنة ١٩٥٨ ١٩٥٢
- ۹ ابن رشد (القاضى محمد) : تلخيص الساع الطبيعى لأرسطو طبعة
 حيدر أباد الدكن ، سنة ١٩٤٧
- ٢١ ١ بن سينا : النجاة فى الحكمة الطبيعية والمنطقية القسم الإلهى ، نشرة الكردى ، طبعة القاهرة سنة ١٩٣٨
- ۲۲ ابن سینا : الإشارات والتنبیهات شرح نصیر الدین الطوبی ، القسم
 الإلهی طبعة د. سلیمان دنیا ، الطبعة الثانیة ، دار المعارف
 سفة ۱۹۵۸
- ٣٣ ابن سينا : الرسالة العرشية موجودة بدار الكتب ضمن (مجموعة فلسفية) [رمزاو] ، رقم ٣٣٢٩
- ۲۶ ابن طفیل : حی بن یقظان تحقیق د. أحمد أمین ، دار المعارف ،
 القاهرة ، سنة ۱۹۵۹
- ٢٥ ابن عربى (محى الدين) الفتوحات المكية تحقيق د. عثمان يحيى ،
 مراجعة د. ابراهيم مذكور ، الهيئة العامة الكتاب ، القاهرة دون تاريخ .

- ٢٦ ابن عربی (محی الدین): فصوص الحکم تحقیق د. أبوالعلاء عفینی ،
 لجنة التألیف والترجمة والنشر ، القاهرة ، طبعة أخرى شرح القاشانی ، القاهرة سنة ١٣٠٩
- ٢٧ ابن قدامه (الفقيه الحنبلي) : لمعة الاعتقاد _ مكتبة السنة المحمدية ،
 القاهرة بدون ناريخ .
- ۲۸ ابن نباته : شرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون ، طبعة القاهرة
 سنة ۱۸۵۱ .
- ٢٩ أبن هشام: شذور الذهب تحقيق الشيخ محمد محى الدين عبدالحميد،
 الطبعة الخامسة، القاهرة سنة ١٩٥١
- ٣٠ أبو البركات (هبة الله على بن ملكا البغدادي): المعتبر في الحكمة _
 القسم الإلهرى ، طبعة حيدر أباد الدكن سنة ٣٥٨ هـ
 - ٣١ أبو البقاء : الكليات طبعة بولاق ، القاهرة ١٧٥٣ هـ
- ٣٢ ـ أبوريان : تاريخ الفكر الفلسنى فى الإسلام دار المعارف ، القاهرة سنة ١٩٧٤
- ٣٣ أبو ريده (د. محمد عبد الهادى): ابراهيم بن سيار النظام و آراؤه الكلامية والفلسفية القاهرة، لجنة التأليفوالترجمة والنشر الطبعة الأولى سنة ١٩٤٦م
- ٣٤ أبو ريده (د. محم عبد الهادى): مقدمة كتاب مذهب الذره عند المسلمين لبينيس الترجمة العربية ، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة سنة ١٩٤٦
- ه س أبو ريده (د. محمد عبد الهادى): مقدمة التمهيد للباقلاني طبعة القاهرة سنة ١٣٦٧

- ٣٦ أبو ريده (د. محمد عبد الهادى): تعليقات على كتاب تاريخ الفلسفة فى الإسلام لدى بور ـ الترجمة العربية، الطبعة الثالثة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة سنه ١٩٥٤
- ٣٧ ــ الأخطل (غويث بن غوث ــ الشاعر) : ديوان الأخطل ــ الطبعــــة الكاثوليكية ، بيروت سنة ١٨٩١
- ۳۸ ـ إخوان الصفا : رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا ـ طبعة القاهرة ، المكتبة التجارية الكبرى ، تصحيح خير الدين الزركلي ، سنة ١٩٣٨ ، طبعة صبيح ـ القاهرة سنة ١٩٣٨
- ٣٩ ـ إقبال (د. محمد): تجديد التفكير الدينى فى الإسلام ـ ترجمة عباس محمود العقاد ـ لجنة التأليف والترجم ـــــة والنشر، القاهرة سنة ١٩٥٥
- ٤٠ الاسفراييني (أبوالمنظفر): التبصير في الدين وتمييز الفرقة الداجية عن الفرق الفالكين ـ نشرة زاهد الكوثري، مطبعة الحائجي، القاهرة سنة ١٩٥٥
 - ١٤ الأشعرى (أبو الحسن على بن اسماعيل): مقالات الإسلاميين طبعة الشيخ عهد محى الدين عبد الحيــــد، مكتبة النهضة
 المصرية ، الطبعة الأولى سنة ١٩٥٠
 - ٢٤ الأشعرى (أبو الحسن على ابن اسماعيل): الإبانة عن أصول الديانة تحقيق د. فوقية حسين ، دار الأنصار، القاهرة سنة ١٩٧٧ هـ و الحسن على بن اسماعيل): اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع نشرة الأب ريتشارد مكارثي اليسوعي ، المكتبة الشرقية ، بيروت سنة ١٩٥٧ ، طبعة أخرى نشرة د ، غرامه ، مكتة الخانجي ، القاهرة سنة ١٩٥٥

علم الكلام تحقيق الأب يسوعى - المكتبة الشرقية ، بيروت علم الكلام تحقيق الأب يسوعى - المكتبة الشرقية ، بيروت سنة ٧٥٧ ، طبعة أخرى بحيدر أباد الدكن سنة ١٩٣٧ ، وقد نشرها نفس المحقق مع ترجمة انجليزية في كتابه (مذهب الاشعرى الكلامي

The Theology of Al-Ash, ari, Beyrout 1953.

• \$ - الآلوسى (د. حسام الدين): حوار بين المتكلمين والفلاسقة - مطبعة الزهراء بغداد سنة ١٩٩٧

٤٦ - الآمدى (سيف الدين) أبكار الافكار في أصول الدين - مخطوطة مصورة بمعهد إحياء الخطوطان بالجامعة العربية ، رقم ١ - ٢ [علم كلام].

٧٤ - الآمدى (سيف الدين) غاية المرام في علم الكلام ... تحقيق حسن محمود عبد اللطيف - المجلس الاعلى للشئون الإسلامية ، الجاء البراث الإسلامي ، القاهرة سنة ١٧١

١٤ - الإهواني (د أحمد فؤ اد) مقدمة الجزء الرابع من ظهر الاسلام
 للدكتور أحمد أمين ح ٤ - مكتبة النهضة المصربة ، القاهرة
 سنة ١٩٨٧

٩٤ - الاهواني (د. أحمد فؤاد) مذاهب الإسلاميين الاشعرى - مقالة عجلة تراث الانسانية - الجزء الخامس .

٥ - الاهوائي (د. أحمد فؤاد) الفلسفة الاسلامية ـــ المؤسسة المصرية العامة ، للتأليف والترجمة والنشر ، القاهرة سنة ١٩٦٧

- ۱۹ -- الایجی (عضد الدین): المواقف فی علم الکلام مکتبة المتنبی ، القاهرة سنة ۱۹۸۳ ، طبعه أخری ، فی ثمانیة أجزا، بشرح الجرجانی وحاشیتی السیالکوتی وحسن جلبی ، مطبعة السعادة، القاهرة سنة ۱۹۷۷ ، طبعة أخری بشرح الجرجانی تحقیق د. مجل المهدی ، مکتبة الأزهر ، القاهرة سنة ۱۹۷۳ محتبة الباجوری : حاشیة علی تحقة المرید علی جوهرة التوحید لابراهیم اللقانی ، القاهرة ، بدون تاریخ .
- ۳۵ الباقلانی: (القاضی أبو بكر محد بن الطیب) التمهید فی الرد علی المحدة و المعطلة و القرامطة و الخوارج، تحقیق د. الحضیری و أبو ریده ، القاهرة دارالفكر العربی ، سنة ۱۹٤۷ ، طبعة أخرى بتحقیق الأب یسوعی ، المكتبة الشرقیة ، بیروت سنة ۱۹۵۷
- وه الباقلاني (القاضى أبو بكر مجد بن الطيب) : رسالة الحرة تعليق زاهد الكوثرى ، .كتبة نشر الثقافة الاسلامية ، القاهرة سنة ٠٩٥٠
- • الباقلاني ، القاضي أبو بكر مجد بن الطيب) : البيان عن الفرق بين المعجزات و الكرامات ـ نشرة الأب يسوعي طبعة بيروت سنة ١٣٧٧ هـ .
- ١٠٥ الباقلاني (القاضى أبو بكر مجد بن الطيب) : إعجاز القرآن ـ تحقيق
 وتقديم السيد صقر ، طبعة القاهرة ، سنة ١٣٧٤ هـ .
- ۷۰ البغدادی (عبد الظاهر بن طاهر) : أصول الدین طبعة استانبول ،
 مطبعة الدولة ، سنة ۱۹۲۸ م سنه ۱۳٤٦ هـ .

- ۸۵ البغدادی (عبد القاهر بن طاهر) : الفرق بین الفرق ــ تحقیق طـــه
 عبدالرؤوف سعد ، مؤسسة الحلبي ، القاهرة ، بدون تاریخ
- ۹۵ ـ البقرى (أبو العطا): تفكير الغزالى الفلسنى ، القادرة سنة ١٩٥٠
 ٦٠ ــ البهى (د. عهد): الجانب الالهى من التقكير الاسلامى ــ دار الكاتب العربى للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٦٧
- ١٦ البياضى : إشارات المرام من عبارات الإمام نشرة يوسف عبدالرازق
 طبعة القاهرة سنة ١٣٦٨
- ٦٢ ـ البيروني (أبو الريحان عهد بن أحمد) : الآثار الباقيـــة من القرون
 ١٤١١ ـ نشرة المستشرق سخاو . ليبزج سنة ١٩٢٣
- ۱۳ البيهق (أبر بكر الحسين النيسابورى): الأسماء والصفات تحقيق
 ۱۳۵۸ الشيخ زاهد الكو ترې، مطبعة السعادة، القاهرة سنة ١٣٥٨
- ٦٤ البيهق (أبو بكر أحمد بن الحسين النيسا بورى): الاعتقاد على مذهب السيهق (أبو بكر أحمد بن الحسين النيسا بورى): الاعتقاد على مذهب السياف أهل السنة والجماعة تصحيح عبد الله الغارى ،
 دار العهد الجديد ، القاهرة سنة ١٩٥٩
- ٦٥ ـ التفتازاني (سعد الدين): شرح العقائد النسفية ـ طبعة محمود شاكر،
 القاهرة سنة ١٣٣١، طبعة أخرى، دار الطباعة العامرة العامرة السائبول، بدون تاريخ.
- ٦٦ ـ التفتاز انى (د. أبو الوفا) علم الكلام و بعض مشكلاته ـ دار الثقافة
 للطباعة و النشر القاهرة سنة ١٩٧٦
- ٧٧ التفتازاني (د. أبو الوفا): دراسات في الهلسفة الإسلامية، مكتبة
 القاهرة الحديثة القاهرة سنة ١٩٥٧

- ١٨٩٧ عنه المعان المعان الفنون طبعة كلكتا سنة ١٨٩٧ ، طبعة أخرى تحقيق د. لطني عبد البديع ، المجلس الأعلى للثقافة القاهرة سنة ١٩٩٣
- ٦٩ ـ التوحيدي (أبوحيان). القابسات ـ نشرة حسن السندوبي، الطبعة
 الأولى، المكتبة التجارية، القاهرة سنة ١٩٣٩
- · ٧ الجامى (ملا عبد الرحمن) الدورة الفاخرة _ ملحق بكتاب ﴿ أَسَاسُ الْحَامِينُ ﴿ مُلَا عَبِدُ الرَّارِي ﴾ مؤسسة الحلبي ، القاهرة سنة ١٩٣٥
- ۷۱ الجر (د. خليل حنا الفاخوري تاريخ الفلسفة العربية جزئين ، الطبعة الاولىدار الثانية ، دار الجيل ، بيروت سنة ١٩٨٧ ، الطبعة الاولىدار المعارف بيروت ، ح ١ سنة ١٩٥٧ ، ح ٢ سنة ١٩٥٨ .
 - ٧٧ الجرجاني (السيد شريف على بن محد) التعريفات طبعة الحلبي ، القاهرة سنة ١٩٣٨ هـ .
 - ٧٣ الجرجانى (السيد الشريف على بن مجد شرح المواقف ، مطبعة السعادة،
 القاهرة سنة ١٣٢٥ هـ .
 - ٧٤ الجوزيه رشمس الدبن محد بن أبى بكر بن القيم) دفع شبه التشديه ،موجود بدار الكتب المصرية ، تحت رقم ١٦٨٥
 - ٥٧ الجوزية (شمس الدين على بن أبى بكر بن القيم) اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية ، تصحيح ومراجعة عبد الله بن حسن وابراهيم الشورى ، المطبعة المنيرية ، القاهرة سنة ١٣٥١ هـ
 - ٧٧ ـ الجوزيه (شمس الدين مجل بن أبي بكر بن القيم) إعلام الموقعين عن رب العالمين ، طبعة منير الدمشقي ، القاهرة ، بدون تاريخ .

۷۷ - الجوینی (أبو المعالی عبد الملك بن یوسف) : الشامل فی أصول الدین - تحقیق علی سامی النشار و آخرون ، منشأة المعارف ، اسكندریة سنة ۱۹۹۹ ، طبعة أخری نشرها همهوت كلوبفر ، جزء أول ، دار العصرب للبستانی ، القاهرة سنة ۱۹۹۰ سنة ۱۹۹۱ .

٧٨ - الجويني (أبو المعالى عبد الملك بن يوسف) : لمع الأدلة في قواعد أهل السنة والجماعة ، تحقيق د. فوقية حسين سلسلة تراثنا المجلس الاعلى للثقافة ، القاهرة سنة ١٠٦٥ .

۲۹ ـ الجوینی (أبو المعالی عبد الملك بن یوسف) : الارشاد إلى قطع الأدلة فی أصول الاعتقاد تحقیق د. محمد یوسف موسی و آخر ، نشرة الخانجی القاهرة سنة ۱۹۰ .

الجويني (أبو المعالى عبدالملك بن يوسف): العقيده النظاميه في الاركان الاسلامية تحقيق زاهد الكوثري، مطبعة الانوار، القاهرة سنة ١٩٤٨

٨١ ــ الحصنى : ذيوع شبه من شبه ، طبعة الحلبى , القاهرة سنة ١٣٥٠ ه
 ٨٢ ــ الحنق (ابن أبى العز) : شرح العقيدة الطحاوية , تحقيق أحمد شاكر
 دار المعارف ، القاهرة سنة ١٣٧٣ ه .

۸۳ ـ الخفاجي : أسرار الفصاحة ، طبعة الخانجي ، القاهرة ، بدون تاريخ ۸۶ ـ الخوارزمي : مفيد العلوم ومبيد الهموم ، طبعة المطبعة الشرقيه ، القاهرة ـ سنة ۱۳۸۲ ه .

۸۵ ـ الخياط (أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد) : الانتصار والرد على ابن الراوندى الملحد، تحقيق وتعليق د. نيبرج ، مطبعة دار الكتب المصرية ، القاهرة سنة ١٩٢٥.

- ۸۶ ـ الدمشقى (ابن عساكر) تبيين كذب المفترى فيما نسب إلى الإمام الاشعرى ، نطيق وتقديم محمد زاهد الكوثرى ، نشرة القدسى ، مطبعة التوفيق ، دمشق ، سنة ۱۳۵۷ هـ .
- ۸۷ ـ الدوانى (جلال الدبن محمد بن أسعد) شرح العقـــائد العضوية وحاشيتى السيالكوتى ومحمد عبده ، الطبعة الأولى ، المطبعة الخيرية ، القاهرة سنة ٢٣٧٠ ه.
- ۸۸ ــ الذهبي (شمس الدين): المنتقى من منهاج الاعتدال في نقض
 کلام أهل الرفض و الاعتزال ، المطبعة السلفية ، القاهرة
 يدون تاريخ .
- ٨٩ ــ الرازى (نَخْر الدين محمد بن عمر) : معالم أصول الدين ، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الازهر بة ، القاهرة يدون تاريخ .
- ۹۰ ــ الرازی (فخر الدین ځمد بن عمر): اعتقادات فرق السلمین و المشرکین تحقیق د. علی سامی النشار، مکتبة النهضة المصریة القاهرة سنه ۱۹۳۸.
- ۹۱ ـ ألرازى (فخر الدين محمد من عمر) : محصل أف كار المتقدمين
 والمتأخرين من العلماء والحكاء والمتكلمين ، الطبعة الاولى المطبعة الحسنية ، القاهرة ، مدون تاريخ .
- ۹۳ الرازی (فخر الدین محر بن عمر) : أساس التقدیس فی علم الکلام ،
 طبعة الحلبی ، الفاهرة سنة ۱۹۳۵ م ۱۳۵۶ ه .
- ۹۳ ـ الرازى (فحر الدبن محمد بن عمر) : لوامع البيان فى أسماء الله تعالى والصفات ، مكتبة الخانجي ، القاهرة سنة ۱۳۱۳ هـ

- ٩٤ الرازى (غر الدين محمد بن عمر) : المسائل الاربعين في أصول
 الدين ، مكتبة الكليات الازهريه ، القاهرة ، مدون تاريخ.
- ه و السبكي (تاج الدين عبد الوهاب بن على) : طبقات الشافعيه الكبري دار المعرفه بيروت ، بدون تاريخ ، طبعه أخرى ، المطبعه الحسينيه بالقاهرة بدون تاريخ .
- 97 السنوسي (محمد بن يوسف) : المقدمه في أصول الدين ، نشرة لوسياني بالجزائر مع ترجمه فرنسية ــ سنه ١٩٠٨ .
- ۹۷ الشهرستانی (أبو الفتح محمد بن عبد الکریم): الملل والنحل ...
 تحقیق عبد العزیز الوکیل، مؤسسة الحلبی، القاهرة سنه
 ۱۹۹۸؛ طبعه أخرى، نشرة محمد سید کیلانی، القاهرة بدون تاریخ
- ٩٨ الشهرستاني (أبو الدنج محمد بن عبد الكريم) نهاية الاقدام في علم الكازم، تصحيح جيوم .. طبعة المثنى ببغداد ... بدون تاريخ .
- ۹۹ الصابونى : عقيدة السلف ، موجود بدار الكتب المصرية ، تحت رقم ۸۱۳ ، توحيد .
- ۱۰۱ ... الطوسى (نصير الدين) : شرح المحصل للرازي ، المكتبه الحسنيه ، القاهرة سنة ١٣٣٣ ه .
- ۱۰۷ ـ العراقي (د. محمد عاطف): الفلسفة الاسلامية . سلسله كتابك ــ العراقي (د. سنة ۱۹۷۸ .

- ۱۰۳ _ العراقي و د. محمد عاطف العراقي ﴾ المنهج النقدى في فلسنة ابن رشد ـ الطبع، الاولى ـ دار المعارف ـ القاهرة سنة ١٩٨٠ .
- ۱۰۶ _ المراقى « د. محمد عاءف» تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية الطبعه الرابعه ــ دار المعارف ــ القاهرة سنه ١٩٧١
- ۱۰۰ العراق و د. محمد عاطف » النزعة العقليه فى فلسفة ابن رشد ــ
 الطبعه الثالثه ــ دار المعارف ــ القاهرة سنة ١٩٨٢ .
- ۱۰۷ العراق « د. محمد عاطف » . الفلسفه الطبيعي عند ابن سينا الطبعه الاولى دار المعارف القاهرة سنة ١٩٦٩ .
- ١٠٨ ـ العراق « د. محمد عاطف » : ثورة العقل في الفلسفة العربيه ...
 الطبعه الرابعه دار المعارف .. القاهرة سنة ١٩٨٧ ·
- ۱۰۹ العراقى « د. محمد عاطف »: السيتا ميز بقا في فلسفة ابن طفيل ، العراقي « د. محمد عاطف » : العارف ، القاهرة ، سنة ، ١٩٨٠ .
- ١١٠ ــ العراقي « د. محمد عاطف » : مشكلة العلم الإلهى في الفحكر الإسلامي ، بيروت ، العدد الإسلامي ، بيروت ، العدد الخامس والسادس من السنة الثانية سنة ١٩٧١ .
- ۱۱۱ ـ الغرابي « الشيخ على » : أبو الهزيل العلاف ـ دار الفكر الح^ريث القاهرة سنة ١٩٥٤ ·
- ۱۱۷ _ الفزالى ﴿ أَبُو حَامِد ﴾ : معيار العلم _ طبعة الكردى _ مطبعة كردستان القاهرة سنة ١٣٧٩ هـ.

۱۱۳ - الغزالي (أبو حامد): روضة الطالبين وعمدة السالكين - ضمن مجموعة الرسائل الفرائد - طبعة الجندى ؛ القاهرة ، بدون تاريخ .

۱۱۶ ـ الفزالى (أبو حامد): جواهر القرآن ـ طبعة الجندى ، القاهرة ١١٤ ـ الفزالى (أبو حامد): جواهر القرآن ـ طبعة أخرى ـ المكتبة التجـــارية، القاهرة سنة ١٩٦٣ .

۱۱۵ – الغزالى [أبو حامد] : احيـا، علوم الدين – أربع مجلدات ـ دار احيا، الكتب العربية ـ القـاهرة ، بدون تاريخ ، طبعة أخرى ـ دار الشعب ، القاهرة

۱۱۷ - الغزالي [ابو حامد] : الاقتصاد في الاعتقاد - نشرة الجندى ، القاهرة سنة ۱۹۷۲ طبعة أخرى - مكتبة الحسين التجارية الطبعة الاولى ، القاهة .

۱۱۷ ــ الغزالى « أبو حامد » : الاربعين فى أصول الدين ــ دار الآفات ، بيروت بدرن تاريخ .

۱۸ - الفز الى « ابو حامد »: المقصد الاسنى فى شرح اسما. الله الحسنى - تحقيق د. فضلة شحاده - بيروت ، دار المشرق .

۱۹ - الغزالى « أبو حامد » : المستصنى من علم الأصول ـ جزءان سنة ١٣٢٢ - الطبعة الاولى ـ مطبعة بولاق ، القاهرة ، بدون تاريخ

۱۲۰ - الغز الى « ابو حامد » : الجام العوامل عن علم الكلام - نشرة الجندى
 ۱۹۰۶ مناة المحرة سنة ۱۹۷۰ ، طبعة أخرى ، القاهرة سنة ۱۹۰۶ .

۱۲۱ ــ الغز الى (أبو حامد) : تهافت الفلاسفة ــ تحقيق د. سليمان دنيا ، الطبعة الطبعة السادسة ، دار المعارف و القاهرة سنة ١٩٨٠ الطبعة الثانية سنة ١٩٥٥

- ۱۲۲ ــ الغزالى (أبوحامد) : مشكاه الأنوار ــ تحقيق د. أبوالعلا عفيقى ، الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة سنه ١٩٦٤

۱۹۷۳ ــ الغزالى (أبوحامد) ميزان العمل ــ طبعة الجندى، القاهرة سنة ۱۹۷۲ ــ الغزالى ــ أبوحامد): المضنون به على غبر أهله ــ طبعة الجندى، القاهرة سنة ۱۹۷۰

١٢٥ - الغزالي (أبوحامد) الأجوية الغزالية في المسائل الأخروية ﴿ الْمُصْنُونَ
 الصغير ﴾ طبعة الجندي ، القاهرة سنة ١٩٧٠

٢٦ ـ الغزالى (أبو حامد): مقاصد الفلاسفة _ تحقيق د. سلمان دئيا ، دار المعارف القاهرة سنة ١٩٦٣ ، طبعة أخرى ، الطبعة الثانية المعارف العامودية التجارية ، القاهرة سنة ١٩٣٧

۱۲۷ ـ الغزالي (أبوحامد) : المنقد من الضلال ـ تحقيق د عبد الحليم محمود الطبعة الثانية ، مكتبة الإنجلو ، القاهرة سنه ٥٥٥

۱۲۸ - الغزالي (أبوحامد): فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة - تحقيق د. سليان دنيا، الطبعة الاولى، دار إحيا، الكتب العربية العربية القاهرة سنه ١٩٦١

۱۲۹ ــ الغزالي (أبو حامد) معارج القدس في مدارج معرفة النفس ، مطبعة العامة القاهرة ، بدون تاريخ .

۱۳۰ ـ الغزالى (أبو حامد) : قانون التأويل ــ المطبعة المحمودية ، القاهرة بدون تاريخ .

- ١٣١ الغزالي (أبوحامد) : محك النظر في المنطق ـ طبعة القاهرة
- ۱۳۲ ـ الفارابي (أبونصر) : آرا. أهل المدينة الفاضلة ـ المكتبة الحسينية ، القاهرة سنة ١٩٤٨
- ۱۳۳ ـ الفارابي (أبو نصر) : عيون المسائل ـ مطبعة السعادة ، القاهرة سنه ۱۹۰۷ .
- ۱۳۶ ـ الفارابي (أبونصر): السياسة المدنية الملقب به «مبادى، الموجودات) تحقيق د. فوزى مترى نجار، المطبعة الكاثوليكية، بيروت سنه ۱۹۹۶.
- ۱۳۰ الفارابي (أبو نصر) : فصوص الحكم الطبعة الأولى ، القاهرة سنه ۱۹۰۷ .
- ۱۳۹ ــ الفارابي (أبو نصر) : الثمرة المرضية في المسائل الفارابية ــ تحقيق فريد رخ ديتريش ، طبعة ليدن سنة ۱۸۸۹ .
- ۱۲۷ ــ الفير و زابادى (مجد الدين مجد بن يعقوب) : القاموس المحيط ــــــ المطبعة الحسينية ، القاهرة سنة ١٩١١
- ۱۳۸ ـ الكندى (أبو يوسف يعقوب بن اسحق) : رسالة إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى ... تحقيق د أبوريده ، ضمن مجموعة رسائل الكندى الفلسفية ، القاهرة سنة ١٩٥٠ ، طبعــــة أخرى
- تعقیق د. أهوانی ، مؤسسة الحلبی ، القاهرة سنه ۱۹۶۸
- ۱۲۹ ـ الكوثرى (الشيخ مجد بن ز هد) : تعليقات على كتاب الأسماء والصفات ـ للبيهتي ، القاهرة سنة ١٣٥٨
- . ١٤ ـ الكوثرى (الشيخ مجد بن زاهد) حاشية على « التبصير في الدين » اللاسفراييني ، طبعة الخانجي ، القاهرة سنة ١٩٥٥

- ۱۹۱ ــ الكوثرى (الشيح مجد بن زاهد) تعليقه على «رسالة الحرة» للباقلانى مكتبة نشر الثقافة ، القاهرة - ١٠٥
- ۱٤٧ ... المرتضى (السيد) : تبصرة العوام فى معرفة مقالات الإنام ... طبعة طهران سنة ١٣١٣ هـ
- ۱۶۳ ... المقريري (احمد بن على ن عبد القادر) : الخطط المقريزية ، مطيعه النيل ، القاهرة سنة ١٣٧٦ هـ
- الفطى (أبوالحسين مجد بن أحمد بن عبد الرحمن). التنبيه والردعلى أهل الأهواء والبدع، طبعة هكتبة المعارف، بيروت سنة المعارف، بيروت سنة ٩٦٨.
- ۱۶۰ ــ المكلاتي (ابن الحجاج يوسف بن مجد) : كتاب لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول ، تحقيق د. فوقية حسين دار الانتصار ، الطبعة الاولى ، القاهرة سنة ۱۹۷۷
- ۱٤٦ ــ النشار [د. على سامى]: مناهج البحث عند مفكرى الاسلام ونقد المسلمين للمنطق الارسطاطاليسى، الطبعة الأولى، دار الفكر العربي، القاهرة سنة ١١٤٧
- ١٤٧ ... النشار [د. على سامى] : نشأة الفكر الإسلامى ... دار المعارف
 القاهرة سنة ١٩٦٥ ، الطبعة الثالثة ح١ ، ح٢ الطبعة الثانية
 دار المعارف ، سنة ١٩٦٤
- ۱۶۸ المهمدانی: فرق وطبقات المعترلة ـ تحقیق د علی سامی النشاروعصام الدین مجل علی ، ۱۹۷۲
- ١٤٩ ــ اليازجي (د. كال وآخر) : أعلام الفلسفة العربية ــ طبعة بيروت سنة ١٩٥٧

- ١٥٠٠ ـ اليسوعي [الأب ريتشارد] : مقدمة التهيد للباقلاني ـــ طبعة بيروت سنة ١٩٥٧
- ١٥١ أشباخ [يُوسف]: تاريخ الأندلس في عهد المرابطين و الموحدين،
 ١٩٥٨ أشباخ [يُوسف] عبد الله عنان، الطبعة الثانية، القاهرة سنة ١٩٥٨
- ١٥٠ أمين [د أَحمد] : ظهر الإسلام -- أربعة أجزاء ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ســة ١٩٨٢
- مه إ _ بالنثيا: ناريخ الفكر الأنداسي _ ترجمة د. حسين مؤنس ، طبعة القاهرة سنة ١٠٥٥
- ۱۰۶ بدوی [د. عبد الرحمن] مؤلفات الغزالی الطبعة الثانية ، و كالة المطبوعات الكريت ، سنه ۱۹۷۷
- ۱۵۵ ـ بدوى [د. عبد الرحمن]: أفلوطين عند العرب ـمكتبه النهضة المصرية القاهرة سنه ١٩٥٥
- . ۱۵٦ بدوی [د. عبد الرحمن] : مذاهب الإسلاميين ــ جز أين، دار العلم للملابين ، بيروت شنه ۱۹۷۱
- ۱۹۷ بدوى [د. عبد الرحمن] التراث اليو نانى فى الحضارة الاسلامية _ دراسات لبعض المستشرقين ، القاهرة سنه ١٩٤٦
- ۱۵۸ بدى [د. عبد الرحمن]: بعث عن الفزالي ومصادره اليونانيه من مرة المحلس الأعلى للا داب، مرة المحلس الأعلى للا داب، طبعة القاهرة، سنه ۱۹۲۸ م سنه ۱۳۸۱ هـ.
- ٥٩ ــ بدري (د. عبد الرحمن): أرسطو عند العرب ــ ج ١ تحقيق د. بدري
 الطبعة الاولى ، مكتبه النهضه القاهرة سنه ١٩٥٧

١٦٠ ــ برقلس: حجيج برقلس على قدم العالم ــ تحقيق د. عبد الرحمن بدوى ...
 ضمن كتاب « الافلاطونية المحدثة عند العرب ، مكتبة المحربة ، القاهرة ١٩٥٥

۱۹۱ - بير بثرل « أنو » : مذهب الجوهر الفرد عند المتكلمين الأولين في الاسلام - ترجمة د أبوريده ، ضمان كتاب « مذهب الذرة عند المسلمين » لبينيس ، مكتبة النهضه المصرية ، القاهرة سنه ۱۹۶۹

۱۹۱ - بينيس : مذهب الذرة عند المسلمين ـ الترجمة العربية الدكتور عبد الهادى أبو ريده ، مكتبة النهضة المصرية، القـاهرة سنة ۱۹۶۰

۱۹۱ ـ جبر « د. فريد » : في معجم الغزالي _ منشورات الجامعة اللبنانية ، بيروت ، سنة ۱۹۷۰

١٦ – جواد « مصطفى » : بحث عن الغزالي من مهرجان الغزالي بدمشق ،
 طبعة القاهرة سنة ١٣٨٢ ،

١٦ - جولد تسيهر « أجناس » : العقيدة والشريعة في الإسلام - ترجمة
 ١٦ - جولد تسيهر « أجناس » : العقيدة والشريعة في القادر عبد القادر عبد الحق عدار الكتاب المصرى ، الطبعة الأولى
 القاهرة سنة ٢٠١٩

- ۱۹۷ ـ حسان بن ثابت (شاعر الرسول) : دیو آن حسان بن ثابت ـ دار صادر ، بیروت سنة ۱۹۹۱ .
- ۱۹۸ ـ دنيا (د سلمان) : مقدمة كتاب (تهافت الفلاسنه) للفزالى ــ العارف ، القاهرة ــنة ١٩٨٠ .
- ١٧٠ ـ دنيا (د. سلمان) : التفكير الفلسني في الإسلام .. مكتبة الخانجي ، القاهرة سنة ١٩٦٧ .
- ۱۷۱ ـ دى يور : مادة (سبب) بدائرة المعارف الإسلامية ـ ترجمة د. محمد عبد الهادى أبو ريده ، مجلد ١١ ـ عدد ٦ من الطبعة القديمة
- ۱۷۳ ـ دى فو (كارا): الفـــزالى .. ترجمة عادل زعيتر، سراجعة محد عبد الغنى حسن، دار أحياه الكتب العربيه، الفاهرة سنة
- ٧٤ ــ زاده (خوجه): تهافت الفلاسفه ــ المطبعه الاعلاميه ــ القاهرة سنة
- ۱۷۵ ــ زاده (طاش كبرى عصام الدين أحمد بن مصطفى): مفتاح السعادة و مصباح السيادة الطبعه الأولى ، جزءا سنة ۳۲۸ ه، سنة ۱۳۲۹ . حيدر أباد الدكن

- ۱۷۹ ـ زويم : الغواص واللالي. ـ النسخة العربيه ـ مطبعة النيل المسيحيه ، القاهرة سنة ١٩٢٣ .
- ۱۷۷ ــ سانتلانا : تاريخ المذاهب الفلسفيه .. نسخه مصوره بمكتبة جامعة القاهره في مجلدين .
- ۱۷۸ ـ شيخ الأرض (تيسير) : الغزالي ـ ذار الشروق الجديد ـ بيروت سنة ١٩٦٠ .
- ۱۷۹ صبحى (د. أحمد محود): في علم الكلام .. جزئين ، الطبعة الأولى .. دار الكتب الجامعيه السكندرية سنة ۱۹۷۱ ، الطبعه الثانيه، دار المعرفه الجامعيه ، اسكندريه سنة ۱۹۷۷ ، الطبعية الثالثه ، مؤسسة الثقافه الجامعيه ، اسكندريه سنة ۱۹۷۸ . الطبعة الرابعه ، مؤسسة الثقافه الجامعيه ، اسكندرية سنة ۱۹۷۸ . سكندرية سنة ۱۹۸۷ .

 - ۱۸۱ ــ صليباً (د. جميل) : تاريخ الفلسفه العربيه ــ دار الكتاب اللبنانى ــ بيروت سنة ۱۹۸۱ .
 - ۱۸۲ ـ صليبا (د. جميل) : المعجم الفلسني ـ جزءان ، دار الكتاب اللبنانيـ بيروت ، سنة ۱۹۸۲
 - ۸۳ ـ عبده (الامام محمد) : حاشیه علی شرح الجلال الدوانی علی العقائد العضدیه .. الطبعه الأولی ، المطبعه الخیریه القاهره سنه

The late of the second state

- ۱۸۶ ـ عبده الامام (محمد) : رسالة النوحيد .. نشر الشيخ رشيد رضا ، دار المعارف القاهره سنة ۱۹۷۷ .
- ١٨٦ عبد الباق [فؤاد] : المفهرس لألفاظ القرآن الكريم .. دار الشعب ، العدد رقم ٢٨ ، القاهرة سنة ١٣٧٨ ، سنة ١٩٦٧
 - ۸۷ _ عبد الجبار [الفاضى المعتزلي]: شرح الأصول الخمسه .. تحقيق د عبد الكريم عثمان ، مكتبة و هبه .. القاهرة .. سنة ١٩٦٥
 - ۱۸۸ ـ عبد الجبار [القاضى المعتزلي] : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل ـ المام من من أبواب التوحيد والعدل ـ القاهرة .
 - ۱۸۹ ـ عبد الرازق « الاستاد الشيخ مصطفى » : تمهيد لتاريخ الفلسفه المصريه ـ القاهرة سنة ١٩٦٩ ـ الطبعه الثالثه .
 - ۱۹۰ ـ عفيفي « د. أبو العلا » : نهاية الاقام في علم الكلام .. مقالة بمهرجان الغزالي بدمشق ، نشرة المجلس الاعلى للثقاغه ، القاهره سنة ١٩٦١
 - ۱۹۱ عفیفی « د. أبو العلا» . نظریات الاسلامیین فی الکلمه The Legas مرد العلاه . نظریات الاسلامیین فی الکلمه کلیة الآداب . جامعة القاهره ، مجلد ۲ ، جز ، نشرة المعهد العلمی الفرنسی ، القاهرة ، سنة ۱۹۳۶ .
 - ۱۹۲ ـ عفیفی « د. أبو العلا » : مقدمة رسالة «مشكلة الانوار»للغزالی ... الهیئه العامه للكتاب ، بیروت سنة ۱۹۹۴

- ۱۸۶ ـ عبده الامام (محمد) : رسالة التوحيد ... نشر الشيخ رشيد رضا ، دار المعارف القاهره سنة ۱۹۷۷ .
- ۱۸۵ ـ عَمَان (د. غباء الكريم) سيرة الغزالى وأقوال المتقدمين فيه ... دار الفكر دمشق ، بدون تاريخ
- ١٨٦ عبد الباق [فؤاد] : المفهرس لألفاظ القرآن الكريم .. دار الشعب ، العدد رقم ٢٨ ، القاهرة سنة ١٩٦٧ ، سنة ١٩٦٧ .
- ۸۷ _ عبد الجبار [الفاضى المعتزلي] : شرح الأصول الحمسه .. تحقيق د عبد الكريم عثمان ، مكتبة وهبه .. القاهرة .. سنة ١٩٦٥
- ۱۸۸ ـ عبد الجبار [القاضى المعتزلي] : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل ـ المام من أبواب التوحيد والعدل ـ القاهرة .
- ۱۸۹ عبد الرازق « الاستا: الشيخ مصطفى » : تمهيد لتاريخ الفلسفه المصريه .. القاهرة سنة ١٩٦٩ .. الطبعه الثالثه .
- ١٩٠ ـ عفيفى « د. أبو العلا » : نهاية الاقدام فى علم الكلام .. مقالة بمهر جان الغزالى بدمشق ، نشرة المجلس الاعلى للثقاغه ، الفاهره سنة ١٩٦١
- ۱۹۱ عفيفي « د. أبو العلا» . نظريات الاسلاميين في الكلمه The Legas ۱۹۱ عفيفي « د. أبو العلا» . نظر يات الآداب ـ جامعة القاهره ، مجلد ۲ ، جزء نشرة المعهد العلمي الفرنسي-، القاهرة ، سنة ١٩٣٤ -
- ۱۹۲ ـ عفیفی « د. أبو العلا » : مقدمة رسالة «مشكلة الانوار»للغزالی .. الهیئه العامه للكتاب ، بیروت سنة ۱۹۹۴

- ۱۹۳ غرابه م د د. حموده » : مقدمة كتاب «اللمع ، للا شعرى . طبعة القاهره سنة ۱۳۷٤ .
- ۱۹۶ ـ غرابة « د. حمرده » . الأشعرى ـ مطبعة الرسالة ، القاهره ، سبة ۱۹۵۳
- ۱۹۵ ـ قاسم (د. محمود » : جمال الدين الأفغاني حيانه وفلسفته .. مكتبة، الانجلو، القاهره، بدوذ تاريخ.
- ۱۹۶ قاسم « د. محمود » : مقدمة كتاب (مناهج الأدلة » لابن رشد ـ مكتبة الانجلو ، القاهره سنة ۱۹۶۶
- ۱۹۷ ـ قنواتی « الأب الدكتور / جورج شحانه ـ نویس جاردیه » .
 فلسفة المكر الدینی بین الإسلام والمسیحیه ـ ترجمـة
 د. صبحی العالج ود. فرید جبر ، دار العلم للملایین ،
 بیروت ، سنة ۱۹۶۹
- بیروت ، سنة ۱۹۲۹ ۱۹۸ – کرم « د. یوسف » : العقل والوجـــود ــ الطبعه الاولی ، دار المعارف القاهره سنة ۱۹۰۹
- ۱۹۹ ـ محود (د. زكى نجيب » : العقل ودوره فى مذهب أهل السنه مقالة بمجلة الهلال ـ العدد الحادىعشر، سنة ۱۹۸۵
- ۲۰۰ _ محمود « د. فرقیه حسین » : مقدمة كتاب «الابانه» للا شعرى ــ دار الانصار القاهره سنة ۱۹۷۷
- ۱۰۱ محمود « د فوقیه حسین » : الجوینی أمام الحرمین ـ سلسلة اعلام العرب العدد ٤٠ ـ الدار القومیه للطباعه والنشر ، القاهره سنة ۱۹۹۶

- ۲۰۲ ـ مختار (د. سهیر » : التجسیم عند المسلمین ـ طبعة السکندریه سنة
- ۲۰۶ موسى « د. جلال » : نشأة الاشعريه و تطورها .. دار الكتاب ،
 اللبناتي ، بيروت سنة ۱۹۸۲
- و فلاسفة العصر الوسيط .. الطبعة الاولى ، دار المعارف ، القاهره سنة ١٩٥٩
- ۲۰۰ سائیکلسون : فی التصوف الإسلامی .. ترجمة د أبو العلا عفیفی ،
 القاهره شنة ۱۹٤۳
- ۲۰۷ هو یدی دد. محیی : دراسات فی علم الکلام والفاسفه الإسلامیه
 دار الثقافه القاهره ، سنة ۱۹۷۹
- ۲۰۸ ـــ هو يدى و د. يحيى » : مقدمه فى الفلسفة العامه ــ الطبعة الثانيه ،
 دار الثقافه القاهر ، سنة ١٩٧٤
- ۲۰۹ هویدی و د. یحیی » : تاریخ فلسفة الاسلام فی القاره الافریقیه ..
 طبعه القاهره سنه ۱۹۹۹

النيا: المصادر الأجنبية:

1 — Affifi (A·E·)· The Mystical Philosophy of Muhy-d Din Ibn al-a Arabi, Cambridge University 1930.

CONTRACTOR STATES

- 2 Allard : Le Problem des Attributs Divins cans la Doctrine c'Al - Ash'ari et ce ses Premiers Grand's Disiples, Beyrout 1975.
- 3 Arnold: Art (Al-Ash'ari) in Encyclopedia of Religion and Ethics, Vol. 2.
- 4 Corbin (Henri): Histoire de la Philosophie Islamique, Paris 1964.
- وقد صدرت ترجمة عربية لهذا الكتاب، قام بها نصير مروة وحسن قبيصى، وراجعها وقدم لها الامام موسى الصدر والامير عارف تامر ــ بيروت سنة ١٩٦٦.
- 5 De Beer (T.J.). Art (Muslim Philosophy) in Encylopedia of Isiam, Vol. 9
- 6 Descarte: Re' Ponses aux sizie' mes objectious.
- 7 Dugat (G.): Histoire des Philosophie et des Theologiens Musulmans, Paris 1878.
- 8 Encyolopediia of Islam: Art (Al-Ghazali) Vel. 1.
- 9 Endyolopedia of Religion and Ethics: New York 1937.
 - 10 Fakhry (Majid): A History of Islamic Philosophy.

- 11 Fakhry (Majid): Islamio Occasionalism and its Critique by Avetrees and Acquinas, London 1958.
- of Religion and Ethics, Vol. 2.
 - 13 Macconalc: Development of Muslim Theology, New-York, 1963.
 - 14 Magdisi (G·): Ash'ari and the Ash'arites in Islamic Religions
- 15 Maurice Bouyges et Michel Allard : Essai de Chronologie de Ceuvres de Al-Ghazali, Beyrouth 1959
 - 16 Nicholson · Studies in Islamic Mysticism.
 - 17 O'leary (De Lacy): Arabic thought and its Place History, Fourth Edition 1958.
- للكتاب ترجمة عربية قام بها د. تهام حسن وراجعها د. مصطفى ح**لمى ــ** وزارة الثقافة ــ القاهرة سنة ١٩٦٢ .
 - 18 Radhakrishran: History of Philosophy Eastern and Western, London 1992.
 - 19 Renan : Averrose et l'Averroisme, Paris 1949.
 - 20 Sell (Edward), B.D., D.D., M.A.R.S.: Art God (Muslim) in Encyclopedia of Religions and Ethics, Vol. 6.
 - 21 Sharif (M·M·) · A· History of Muslim Philosophy, Philosophy, Philosophical Congress, Pahistan 1966.

- 22 Stace (W.T.): Mysticism and Philosophy.
- 23 Tritton: Muslim Theology, Loncon 1947.
- 24 Vaux (Carra De): Ghazali, 1902.

29-6

2.

1,1

三百元

148

- 25 Vaux (Carra De): Les Penseurs de l'Islam, Paris
- 26 Walzar (R·R.). Art (Arabic Philosophy) in Encyclopecia Britanica. Vol. II, Lencen 1964.
- 27 Watt (Montgenry): Free Will and Precestination in Early Islam, London 1948.
- 28 Wensinck (A.J.): The Muslim Creed, Cambridge,
 Lenden

أ ـ النان الأقامية

ین داشت القرال و مضمن -و در و النات قدم ابادی

ديده الثان طايع راحيل در بازات الدمه استعال مديه

فيرتدعلي الحزقا فالون بنياما العبرم

الباء ويكافلون في القالي و الفالة

ALMIENT WEST ALTONOMY A BLE

١- البات الإشاعية وتحداله الم

and the same

المسترول المالية على ١٠٠٠	
The war to the local department of the second	134
الموضوع دانمان والمنطق درما (١٤ الماليك) ما مان و الصفحة	4.17
فكر وتقدر سند ما دون الأشارة الأشارة الما في الأسارة الما الأسارة الأسارة الما الأسارة الما الما الما الما الما	3 5 7
للدمة	1
المدمة المراجع	
والمسلم المسلم ا	127
الذات الالهمية بين الفزالي والشكلمين الما الله المنابع المناب	SAT
ولا : اثبات الغز الى قدم البارى و بقاء ، و رده على المعزلة	
أ ـ اثبات الاشاعرة من المساورة على المساورة المس	
	y A N
ب - اثبات الفزالي ويتضمن:	, W.
المال فدم المال في المالية الم	10/7
المال	111
١ - ماتبث قدمه استحال عدمه المرابع الم	
٧- رده على المعتزلة القائلون بشيئية المدوم	4, 4
نيا: مشكلة التنزيه بين الفزالي و لمعزلة	5
رم والمرابع والمرابع والمربعة المرابع والمربعة المرابع والمربعة المرابعة المرابعة المرابعة المرابعة المرابعة ا	
راام من المالية والسعم والمعمد على المالية والمالية والما	
the street of th	all.
الروية - الروية القدين الفوالي والهلاسقة و را يما راع بيا و الما الما الما الما الما الما الما ا	

444	٧ ــ اثبات الفزالي الوحدانية
711	٣ ــ نقد الغزالي للفلاسفة وموقفه منهم
721	٤ ـ نقد ابن رشد لدليل التمانع عند الغزالي و الاشاعره
Y e &	٥ ـ نظرية نقدية .
Way	الفصل الثاني
(Mayo	صف القدرة عند الغزالي وفي التراث الاشعرى
177	أولاً . اثبات الاشاعرة كونه تعالى قادرًا وردهم على المعتزلة
440	ثانيا . اثبات الغزالي صفة القدرة له تعالى
110	۱ ــ اثباته کونه تعالی قادر ا
7.87	٧ اثبات الغزالي عموم تعاق القدرة الالهية "
YAY	٢ ـ قوله عقدور بين قادرين خلافا للمعتزلة
44.	غ ـ ابطاله التولد ورده على المعتزلة
741	ه مذهب الغزالي في السببيه ورده على الفلاسفة
۳	ثالثاً . نقد ابن رشد للغزالي و الاشاغرة
w. w	رابعاً . نظرة نقدية
140	الغصل الثالث
	صفة الحياة والسمع والبصر عند الغزالي

أولاً . استدلال الفرالي على كون البارى حيا باثبات علمه وقدرته ٣٠٧ ثانياً . موقف الغرالي من المعتزلة

وتأثرة بالاشاعرة

a de la companya della companya della companya de la companya della companya dell	ثالثا . اثبات الفزالي كون البارى سميعا بصير ا
719	١ — الخالق أكمل من المخلوق
WY1	٧ — رد الفزالي على المعتزلة والفلاسفة
	رابعا : الجذور الأشعرية لاثبات الغزالى السمع والبصر والحياة
444	للبارى ومدى متابعته للاتجاه الاشمرى
1 hh	خامسا نقد ابن رشد للغزالي والأشاعرة
Try	سادسا : نظرة نقدية و مد و مدا و الا عليا
	الفصل الرابع المعدلا الكالد وا
	صفة الارادة الإلهية والعلم الإلهي
	عند الغزالي وأصولها الأشعرية
me	أولا: إثبات الغزالي كون البارى تعالى مريداً لأفعاله
455	ثانيا : اثبات إمكان صدور حادث عن قديم ورده على الفلاسفة
401	ثالثا إثبات الغزالي عموم تعلق الارادة الإلهية خلافا للمعتزلة
414	خابِما: اثباته كون البارى مريدا بإرادة
WY1	رامسا: اثباته عموم تعلق العلم الإلمي ما الما معلم الما الما الما الما الما ا
44.	سادسا : رد الفرالي على الفلاسفة العالم المتراه والعالم الفلاسفة
1.	سابعا . الاصول الاشعرية لاثبات الغزالي عـلم البادي وإرادته
MAT .	ومدى متابعته للمذهب الاشعرى ومدى متابعته للمذهب الاشعرى
270	عامنا . نقد أبن رشد الغزالي و الاشاعرة الله عمال ما الما علم
£44	منانه تعلق ليست عي الذات ولاغم الذات عبيمة قبلة . العداة

الفصل الخامس المحالة المالة المالة المالة

صفة الكلام عند الغزالي وفي التراث الاشعرى

أولاً . اثبات الغزالي كون البارى متكلما بالكلام النفسى ورده على الفلاسفة والكرامية

ثانيا . اثباته الكلام النفسى معنى زائد على العلم والاراده خلافا للفلاسفة

ثالثاً . اثبات الغزالى قدم الكلام النفسى و وحدته وقيامه بذات البارى خلافا للمعتزلة

277

رابعا . اثباته أن القرآن كلام الله غير مخلوق ورده على المعتزلة ٢٨٢ خامسا : الأصول الفكرية الاشعرية في بحث الفزالي اصفة الكلام ١٩٥ سادسا ؛ الموقف الاشعري كما براه ابن تيمية عنظور نقدى ٥٣١

الفصل السادس

العلاقة بين الذات والصفات عند الغزالي ومدى تأثره بأئمه الاشاعرة

أولا . حقيقة التوحيد بين الذات والصفات والتمييز بين الذات والصفات وموقف الغزالي من المعتزلة والفلاسفة

« پ » صفاته تعالی لیست هی الذات و لاغیر الذات همهانه تعالی لیست د

711

ثانيا : مدى متابعة الفزالي للمدرسة الاشعرية

727

ثاناً . الوقف الاشعرى برؤى نقديه

90.

الخاعة .

ومصادر ومراجع الدراسة فأ ألم إن فالمنا

709

أولا : المصادر والمراجع العربية

حصلت على ليسالس آداب سة ١٨٠٠

حصلت على دواوم معهد الدراسات النايا الإسلامية نظام سنتين وتقدير wal all.

وفي ناس المعهد سجات رسالة النيل درجة للاجساء ونجمت في تمويدي جبه جداً وأعن البعث والذي هو الأن بين أبدينا ككتاب.

وتوفيت في ١١ | ١٢٨٨ وص تناهب للمناقشة وقيل درجة الماجستير رحمها الله وأثامها .

نبذة عن المؤلفة الما يعلمه

711

النا الما عامة المرال العالم المراج الم

The sale of the sale of

ولدت فاطمه أحمد رفعت مجد بالإسكندرية في ٦ / ٤ / ١٩٥٨ تدرجت في مراحل التعليم إلى أن التحقت بكلية الآداب . حصلت على ليسانس آداب سنة ١٩٨٠

حصلت على دبلوم معهد الدراسات المليا الإسلامية نظام سنتين بتقدير

وفي نفس المعهد سجلت رسالة لنيل درجة الماجستير ونجحت في تمهيدي بجيد جداً وأتمت البحث والذي هو الآن بين أيدينا ككـتاب .

وتوفيت في ١١/٢/٢/١١ وهي تتأهب للمناقشة ونيل درجة الماجستير رحمها الله وأثابها .